Adrian Ţiglea

CULTURĂ ŞI MENTALITĂŢI ÎN EPOCA MARII UNIRI

O perspectivă asupra modernităţii româneşti

Despre Autor

Adrian Ţiglea este absolvent al Facultăţii de Filosofie, specializarea Ştiinţe Politice, din cadrul Universităţii Alexandru Ioan Cuza din Iaşi şi al studiilor de masterat în domeniul ştiinţelor politice la Universitatea Lucian Blaga din Sibiu. În perioada 2003-2006 a fost profesor de ştiinţe sociale şi în prezent este P.R. al Bibliotecii Judeţene „Duiliu Zamfirescu" Vrancea.

Este autor al lucrărilor ***Nimic sacru*** *(2005)*, ***Memorator de filosofie pentru liceu*** *(2006)*, ***Memorator de sociologie pentru liceu*** *(2006)*, ***Teen@ge: iluzii şi realităţi: dezvoltarea personalităţii adolescentului*** *(2013)*, ***Leon Kalustian : cavaler al libertăţii*** *(2016)* şi coautor al lucrării ***Ghid de termeni pentru o societate multiculturală - Guia de terminos para una sociedad multicultural. Guia de termes pe a una societat multicultural*** *(2008)*.

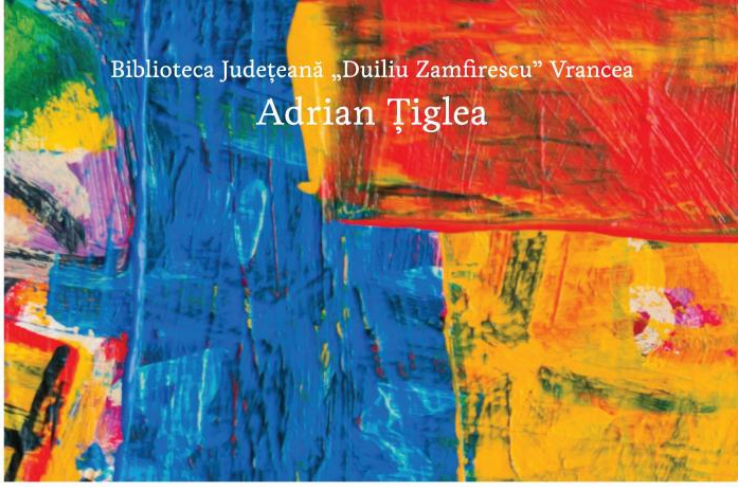
Editgraph
editgraph.ro

ISBN 978-2-07-036028-4
9 782070 360284

CULTURĂ ŞI MENTALITĂŢI ÎN EPOCA MARII UNIRI
O perspectivă asupra modernităţii româneşti

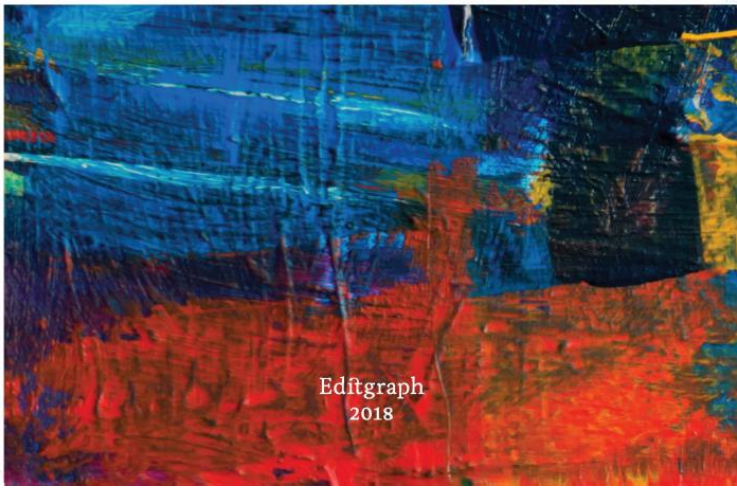
Adrian Ţiglea

Editgraph



CULTURĂ ŞI MENTALITĂŢI ÎN EPOCA MARII UNIRI

O perspectivă asupra modernităţii româneşti



Biblioteca Județeană „Duiliu Zamfirescu” Vrancea

Adrian Țiglea

Cultură și Mentalități în Epoca Marii Uniri

O perspectivă asupra modernității românești

Editura Editgraph
Buzău - 2018

Editor: Biblioteca Județeană
„Duiliu Zamfirescu" Vrancea
Manager Margareta Tătăruș
www.bjvrancea.ro
biblioteca@bjvrancea.ro

Lector De Carte: Corina Aiacoboae
Corector: Răzvan Postolache

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
Țiglea, Adrian
Cultură Și Mentalități În Epoca Marii Uniri : O Perspectivă Asupra Modernității Românești / Adrian Țiglea ; pref. : Dumitru Borțun. - Buzău : Editgraph, 2018.
316.7 (498) „18/19"
008 (498) „18/19"

PREFAȚĂ

În anul Centenarului Marii Uniri, cred că ar fi de dorît ca elîtele noastre să-și înțeleagă menirea. La un secol de la făurirea statului român modern, mi s-ar părea înțelept să ne întrebăm dacă am intrat pe deplin în modernîtate, iar elîtele noastre economice, polîtice și intelectuale să ne ajute să înțelegem ce mai avem de făcut pentru a accede la normalîtate, fără să ne legănăm în iluzii și concluzii linștitoare. Dar, oare, ce înseamnă „normalîtate"? Iată una dintre cele mai controversate noțiuni. Pentru început, putem să oferim un răspuns minimal, pe care este dificil să-l respingă cineva: societatea românească va fi normală când copiii noștri nu vor mai pleca din țară! Când urmașii noștri se vor regăsi în identitatea națională – și cu cele bune, și cu cele mai puțin bune. Ceea ce înseamnă nu numai asumarea acesteia de către noile generații, ci și reformularea identității naționale în pas cu noile comandamente ale epocii.

Publicarea în anul Centenarului a unei cărți despre mentalîtățile din epoca Marii Uniri reprezintă un eveniment necesar, chiar dacă nu unul așteptat (există

şi lucruri în cazul cărora, cu cât este nevoie de ele mai mult, cu atât sunt aşteptate mai puţin). Prezenţa în titlu a cuvântului „cultură" nu trebuie să inducă în eroare pe nimeni: este vorba şi de cultura spirituală a spaţiului românesc, şi de cultură în sensul utilizat în sociologie sau în antropologia culturală: sistem de valori şi simboluri, de reguli şi ritualuri, de instituţii şi obiceiuri, propriu unei comunităţi umane, care mediază relaţiile dintre membrii acesteia, dintre ei şi comunitate, dintre aceasta şi alte comunităţi, dintre comunitate şi mediul cosmic. Acest sens de maximă generalitate transcende distincţiile clasice, de manual, dintre cultura materială şi cultura spirituală sau dintre cultura minoră şi cultura majoră.

Autorul acestei cărţi-eveniment, Adrian Ţiglea, precizează de la început că noţiunile de modernitate, modernizare şi modernism au început să fie teoretizate încă din secolul al XIX-lea, când marii gânditori ai epocii şi-au propus să descopere legile care guvernează schimbarea socială. El trece în revistă mai multe tipuri de modernitate despre care s-a scris în literatura de specialitate: modernitatea politică (secolul al XVIII-lea), modernitatea socială (revoluţia industrială şi economia capitalistă), modernitatea ca ansamblu de curente culturale, modernitatea ca stil; modernitatea în calitatea sa de conştiinţă şi instanţă de reflecţie (Alexis Nouss). Pe urmele lui Adrian Marino, unul dintre cei mai importanţi istorici ai ideilor din cultura română, alături de Zigu Ornea, Virgil Nemoianu, Constantin Schifirneţ şi Grigore Georgiu, autorul descrie conţinutul procesului de modernizare: urbanizarea, industrializarea, secularizarea, democratizarea, generalizarea educaţiei instituţionalizate şi dezvoltarea sistemului mass-media. În planul mentalităţilor, modernizarea implică schimbarea valorilor, atitudinilor şi aspiraţiilor tradiţionale; din punct de vedere cultural, ea implică „naţionalizarea" conştiinţei istorice, în sensul unei recunoaşteri quasi-generale a „geniului şi a

gustului național".

Cadrul teoretic, formulat încă de la începutul demersului, mi se pare esențial pentru succesul acestuia. Astfel întemeiat, studiul lui Adrian Țiglea poate funcționa ca test pentru existența unei relații între cultură, mentalități și făurirea statului român modern, pe care autorul o presupune din start, precum și pentru o serie de teorii referitoare la modernitatea românească, printre care și teoria colegului meu, Constantin Schifirneț, despre „modernitatea tendențială" ca tendință perpetuă, niciodată finalizată, a spațiului românesc (Modernitatea tendențială. Reflecții despre evoluția modernă a societății, Tritonic, 2016).

De la Adrian Țiglea aflăm că definirea secolului al XIX-lea ca secol al națiunilor îi aparține istoricului german Leopold von Ranke (1795-1886). Acesta a trăit și a creat la granița dintre secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, când încep să se constituie științele istorice, care mai erau denumite și „ale spiritului", pentru a se deosebi de științele naturii, al căror obiect de studiu sunt „legile necesității obiective" (Wilhelm Dilthey), independente de voința oamenilor. Prin această delimitare, gânditorii vremii urmăreau să ridice cunoașterea societății la demnitatea cunoașterii științifice și, totodată, să recunoască specificul realității sociale în raport cu cea naturală – specific care constă în caracterul istoric și tendențial al legilor, precum și în caracterul mediat al determinismului social (între apariția unei necesități obiective și satisfacerea ei trebuie să intervină subiectivitatea umană: conștientizarea necesității de către un subiect istoric și acțiunea acestuia în vederea satisfacerii necesității respective).

Încă de la începutul acestui proces de „naționalizare" a viziunii despre lume, a culturii și a limbajului natural, s-au manifestat două maniere diferite de definire a națiunii: paradigma politică și paradigma etnică, ele fiind foarte apropiate de ceea ce se înțelege azi prin „paradigme disciplinare" (Thomas Kuhn). Conform autorului,

conceptul de națiune a fost introdus în limbajul politic de Revoluția Franceză, cu sensul de formă de organizare politică, formă care se substituia regatului și care introducea egalitatea juridică între oameni, aceștia devenind cetățeni, încetând să fie supuși. Era vorba de o schimbare de paradigmă culturală, care abia ulterior avea să fie raționalizată de gânditorii moderni – fenomen surprins cu rigoare de Adrian Țiglea: „Existența națiunilor și a mișcărilor naționale la începutul secolului al XIX-lea reliefează faptul că schimbările se produseseră deja la nivelul mentalităților și al sensibilităților, devenind fapte de cultură, cărora lingviștii, filologii și istoricii le-au atribuit forme de expresie corespunzătoare".

Pe de altă parte, ne spune autorul, gânditori germani foarte importanți privilegiau, în abordarea naturii omului, elementele de personalitate non-rațională, puneau accentul pe valoarea individului, a particularului, a sentimentelor și a emoțiilor, valorizând tradiția, obiceiurile sacre ale comunității, sufletul acesteia, întrupat în „sinele țăranilor". Spre a trăi desăvârșit, ca ființă autentică, omul este chemat să se așeze sub influența tradițiilor locale și a autorităților tradiționale, cum ar fi Biserica; astfel, personalitatea individului poartă pecetea comunității căreia îi aparține. Se ajungea până la afirmații de genul: „adevărul are un caracter particular, iar dacă vrei să înțelegi lumea în care trăiești, trebuie să fii în comuniune cu oamenii sau cu Dumnezeu" (Georg Hamann, 1730-1788).

Specialiștii mai numesc cele două paradigme de gândire „tradiția franceză" și, respectiv, „tradiția germană"; prima a dat naștere naționalismului politic, legat de conceptul modern de cetățenie, pe când cea de-a doua a generat naționalismul romantic, pe care Adrian Țiglea îl numește, cu referire la Hamann și Herder, „naționalism cultural". Cele două paradigme continuă să se confrunte și astăzi: pe de-o parte sunt cei care susțin egalitatea în drepturi a tuturor cetățenilor, percepuți ca indivizi autonomi, și protejarea minorităților de orice fel; pe de

altă parte, sunt cei care văd în națiune o unitate spirituală bazată pe credința creștină, o familie mai mare a cărei organicitate se întemeiază pe legăturile de sânge și pe un anumit „spirit al poporului" (Volkgeist), o entitate transindividuală, care sintetizează psihismul colectiv, exprimat în limbă, cutume și folclor.

Așadar, o viziune centrată pe Anthropos, evoluționistă și istoricistă, bazată pe ideile moderne ale libertății, autonomiei persoanei și egalității dintre oameni, și alta centrată pe Ethnos, statică și anistorică, bazată fie pe o mitologie a începuturilor, fie pe o teologie a națiunii, gândită ca entitate metafizică, aflată deasupra istoriei, pe care oamenii trebuie să o slujească necondiționat și care este echivalată deseori cu Dumnezeu.

Setarea contextului teoretic și cultural îi permite autorului să poziționeze corect modernizarea spațiului românesc, pe care o consideră tributară naționalismului romantic: „Modernizarea statului și a societății românești s-a realizat, în secolul al XIX-lea, sub semnul naționalului, al asigurării premiselor desăvârșirii unității de neam și de stat. Acest proces este strâns legat de programul politic și cultural al generației pașoptiste, aceasta afirmând răspicat primatul național în studiul istoriei și al culturii. Asemenea ideii naționale, modernizarea societății românești este înțeleasă și justificată în epocă prin raportarea la trecutul istoric național".

Capitolul intitulat „Contribuții autohtone la cultura secolului al XIX-lea. Începuturile modernității românești" se referă la geneza acestui proces îndelungat, contradictoriu și nefinalizat, pe care unii autori l-au numit „modernizare forțată", alții, „modernizare de sus în jos", alții, „forme fără fond", iar alții, „modernizare tendențială". Sunt trecute în revistă contribuțiile lui Mihail Kogălniceanu, Nicolae Bălcescu, Ion Heliade Rădulescu, Bogdan Petriceicu Hasdeu, Titu Maiorescu, Mihail Eminescu, Ioan Inocențiu Micu Klein, Samuil Micu, Gheorghe Șincai, Petru Maior și Ioan Budai-Deleanu.

În această importantă parte a cărții, care echivalează cu o geneză ideatică a modernității culturale, un loc aparte mi se pare că ocupă prezentarea teoriei formelor fără fond, dezvoltată în studiul lui Titu Maiorescu În contra direcției de astăzi din cultura românească (1868). Pe urmele lui George Munteanu, autorul arată că „premisa majoră a studiului este aceea că modernizarea unei culturi rămase în urmă nu se poate înfăptui decât prin imperativul, resimțit de către creatorii și receptorii acestei culturi, de a prelua din țările avansate exclusiv ideile, temele, formele de organizare pentru care există garanții că răspund unor trebuințe reale; numai în acest fel, ceea ce va fi introdus din afară nu va fi resimțit drept corp străin și, prin urmare, respins, ci va putea fi adaptat, asimilat, dezvoltat conform unor cerințe specifice, potrivit fundamentului dinăuntru al țării respective" (Istoria Literaturii Române: epoca Marilor Clasici, Porto-Franco, 1994, p. 92).

Trebuie să spun că observația conform căreia din țările avansate ar trebui preluate exclusiv „ideile, temele, formele de organizare pentru care există garanții că răspund unor trebuințe reale" mi se pare la fel de judicioasă și pentru preluarea ideilor, temelor, formelor de organizare tradiționale, dacă ar fi să scriem „împotriva direcției de astăzi", care tinde să devină o idolatrizare a tradiției. Consider că preluarea superficială și necritică a unor elemente ale tradiției care nu răspund unor trebuințe ale prezentului este la fel de dăunătoare ca preluarea superficială și critică a ideilor și a instituțiilor occidentale.

Teoria formelor fără fond este mai mult decât una a culturii române moderne, este o teorie critică a societății românești în ansamblu. Unul dintre cei care au argumentat această idee este sociologul Constantin Schifirneț, pentru care contradicția dintre formă și conținut este o marcă a societății românești (Formele fără fond – un brand românesc, Comunicare.ro, 2007). Dar să-l ascultăm chiar pe Titu Maiorescu: „În aparență,

după statistica formelor din afară, românii posedă astăzi aproape întreaga civilizare occidentală. Dar în realitate toate acestea sunt producțiuni moarte, pretenții fără fundament, stafii fără trup, iluzii fără adevăr, și astfel cultura claselor mai înalte ale românilor este nulă și fără valoare, și abisul care ne desparte de poporul de jos devine din zi în zi mai adânc. Singura clasă reală la noi este țăranul român, și realitatea lui este suferința, sub care suspină și fantasmagoriile claselor superioare" (Critice, vol. I, Editura pentru Literatură, 1967, p. 151).

Ar fi fost util pentru cititorii acestei cărți dacă ar fi găsit aici un răspuns răspicat la întrebarea: Există o legătură cauzală între paradigma în care a fost gândită modernizarea Țărilor Române și caracterul ei ezitant, incomplet, contradictoriu și nefinalizat? Să nu uităm că „primatul național în studiul istoriei și al culturii", pe care l-a statuat generația pașoptistă, s-a manifestat, până la urmă, în întregul câmp al cunoașterii sociale, cu reflexe puternice în câmpul acțiunii sociale – de la apostolatul preoților și învățătorilor rurali până la sociologia militans a școlii lui Dimitrie Gusti.

Adrian Țiglea formulează în mod explicit teza instrumentalizării științei istoriei în slujba idealului național: „În decursul secolul al XIX-lea, istoria devine istorism, propunându-și să descopere în trecutul istoric al unui popor motive solide privind acțiunea de legitimare a idealurilor naționale din prezent, probe concludente în vederea demonstrării continuității istorice a națiunii, a neamului pe un anumit teritoriu". Același fenomen îl găsim și în sociologia românească. Regretatul sociolog Ion Ungureanu afirma, pe bună dreptate, că scopurile constitutive ale sociologiei românești au fost legate de „tensiunea dintre idealurile sociale (...) și realitățile istorice naționale", ceea ce explică faptul că sociologia românească s-a născut nu ca o sociologie „rațional-explicativă" (ca în Occident), ci ca una „comprehensivă", ca „o sinteză cu totul originală, aceea dintre pozitivism și mesianismul național". Ion Ungureanu spunea acum

trei decenii că "sociologia s-a născut în România relativ independent de geneza sociologiei occidentale, ca o știință a națiunii în constituire și în 'tensiune' cu forma generală a societății capitaliste moderne occidentale" (Idealuri sociale și realități naționale. Seriile constitutive ale sociologiei românești (1848-1918), Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, pp. 17-31).

Acestui curent i s-a opus rareori o analiză critică a prezentului de pe pozițiile unui model social alternativ sau ale unui viitor ipotetic, așa cum au fost rapoartele medicilor din perioada 1860-1910, prezentate detaliat în cartea lui Constantin Bărbulescu, România medicilor (Humanitas, 2015): „Imaginându-și o Românie ideală, după chipul și asemănarea țărilor apusene în care își făcuseră studiile, medicii români din sistemul sanitar descoperă că arhaica lume rurală nu îi primește prea bine, fiindcă își are tămăduitorii săi, care practică o medicină alternativă, că principiile alimentației științifice și ale igienei moderne se impun cu greu sau aproape deloc din cauza obiceiurilor străvechi" .

De asemenea, trebuie spus că, înainte de generația de la 1848, a existat în Valahia un gânditor raționalist, Eufrosin Poteca, „poate cel mai critic din timpul său față de instituțiile vechi", cum îl caracterizează Constantin Schifirneț, care vedea modernizarea țării „după norme europene și în spirit capitalist", dar în alt fel decât o vedeau Ion Heliade Rădulescu, Christian Tell sau Ștefan Golescu (C. Rădulescu-Motru. Viața și faptele sale, vol. I, Albatros, 2003, p. 21).

Dacă ar fi să sintetizez activitatea lui Eufrosin Poteca în acest domeniu, m-aș opri asupra acestui gând al arhimandritului: „Dea nouă domnul să filosoficească toți fiii românilor!". Văd în acest deziderat nu doar un ideal de cunoaștere, ci și unul politic. Căci iată ce aflăm din studiul lui Constantin Schifirneț: Eufrosin Poteca a fost unul dintre întâii promotori ai modernității în Țările Române și chiar autorul unui model original de modernitate românească, pe care l-aș numi modelul

pre-pașoptist al modernizării. Spre deosebire de membrii Guvernului Provizoriu de la 1848, arhimandritul era defetist: în viziunea lui, drumul pe care o apuca modernizarea societății românești era unul greșit... Poteca spera la raționalizarea maximă a paradigmei noastre culturale, cea creștin-ortodoxă.

Acest lucru rezultă și din concepția lui, de-a dreptul revoluționară în epocă, despre educarea fetelor în egală măsură cu a băieților, căci „și ele, învățate bine sau rău, contribuie nu puțin spre fericirea sau nefericirea bărbaților ce vor avea și a copiilor ce vor naște" (idem, p. 22). Aceeași strategie a raționalizării o găsim și în proiectul lui de modernizare a Bisericii: preoții ar trebui luminați nu numai cu „lumina teologiei", spunea Poteca, ci și cu „lumina filosofiei", căci „cele moralnice se aseamănă cu cele naturalnice".

Un caz atipic este Școala Ardeleană, a cărei ideologie a fost o sinteză a celor două direcții, naționalismul politic și naționalismul romantic: „Situată la interferența ideologiilor și manifestărilor Iluminismului, Școala Ardeleană promovează, în spațiul transilvan, ideile naționale. Inspirați de ideologia iluministă a vremii, corifeii Școlii dezvoltă doctrina iluminării maselor, promovând cultura românească în comunitățile de români, cu precădere la sate". Și Adrian Țiglea conchide, citându-l pe Dumitru Micu: „expresie tardivă și parțială a spiritului Renașterii, Școala Ardeleană a exprimat în spațiul cultural românesc voința cea mai hotărâtă a conștiinței naționale de a depăși orizontul gândirii medievale și a se integra epocii luminilor" (Istoria literaturii române. De la creația populară la postmodernism, Saeculum I.O., 2000, p. 48). Conform aceluiași autor, principala motivație a membrilor Școlii Ardelene a fost emanciparea românilor prin accesul lor la valorile occidentale, la științele naturii, ale societății și ale limbajului, chiar și la altă teologie, dacă asta le-ar fi sporit șansele de emancipare: „Stimulul întregii activități – orale și scrise – a întemeietorilor Școlii ardelene a fost spiritul

militant: Micu, Șincai, Maior, Budai-Deleanu și toți ceilalți ardeleni luminați nu au profesat știința pentru știință, istoria pentru istorie, lingvistica pentru lingvistică ori teologia pentru teologie; ei și-au subsumat toate preocupările de ordin cultural cauzei propășirii națiunii române (idem, p. 51).

Așadar, trei abordări posibile ale modernizării: 1) transformarea societății românești pentru a corespunde standardelor occidentale; 2) integrarea valorilor occidentale în societatea românească; 3) o sinteză între transformare și integrare, prin care să se evite o schimbare socială forțată, pe care societatea să o respingă, dar și o adaptare până la desfigurare a valorilor occidentale la solul autohton. Nimic mai important de dezbătut astăzi, când România se află în pragul unui nou tip de modernitate și când problema de fond a integrării în Uniunea Europeană este următoarea dilemă: rămânem așa cum suntem, glorificând tradiția și idolatrizând specificul național, sau ne asumăm o re-setare culturală, adică o nouă identitate în pas cu epoca noastră?

Iată de ce analiza stării sociale pe care Adrian Țiglea o face în două capitole consecutive, „Societatea românească la începutul epocii moderne" și „Viața socială a românilor din afara României în secolul al XIX-lea" era absolut necesară pentru a se putea înțelege direcția în care a luat-o procesul de elaborare a ideologiei modernizării, pentru a ne putea explica forma pe care a îmbrăcat-o, la noi, discursul de legitimare a occidentalizării. Autorul menționează printre condițiile inițiale faptul că în prima jumătate a secolului al XIX-lea s-a născut „o nouă elită politică și intelectuală, formată de indivizi educați în Occident. Membrii acestei elite (...) și-au asumat idealul de a realiza unirea Țării Românești cu Moldova, datoria de a milita în favoarea independenței spațiului românesc și de a călăuzi țara noastră către modernizare prin integrarea, în spațiul de cultură și civilizație românesc, a valorilor occidentale". Așadar, „modernizare prin integrarea, în spațiul de cultură și

civilizație românesc, a valorilor occidentale", nu integrarea spațiului românesc în spațiul de cultură și civilizație occidental, așa cum se cere în zilele noastre, prin cunoscuta formulare „integrarea României în Uniunea Europeană". Este evident că nu este posibilă o integrare doar economică, sau doar socială, sau doar politică, sau doar economico-social-politică, ci că este necesară și integrarea culturală – ceea ce înseamnă o integrare la nivelul valorilor împărtășite, inclusiv la nivelul trăirilor psihice și a opțiunilor morale.

Autorul merge pe urmele unor istorici ca Neagu Djuvara și Keith Hitchins, afirmând că în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, „România se îndreaptă hotărât către formele de dezvoltare social-politică moderne". Cât de hotărât se îndreaptă spațiul românesc spre modernizare rămâne de văzut prin comparația lui cu alte spații similare, în primul rând cu spațiile învecinate. Cred că este suficient să spunem că spațiul românesc este ultimul din Europa în care a fost abolită iobăgia, sau că dezrobirea țiganilor – considerată a fi prima mare reformă socială din epoca modernă – a durat 40 de ani: începută în 1856, sub presiunea abolиționismului occidental, avea să se finalizeze cu răscumpărarea de către stat, de la proprietarii de robi, a 250.000 de persoane (V. Achim, Țiganii în istoria României, Editura Enciclopedică, 1998). Din păcate, în acest moment începe lunga poveste a indiferenței sistemului politic românesc față de situația socială a romilor. Paradoxal, dezrobirea a înrăutățit situația economică a acestora, încurajând fuga de pe moșii și emigrarea. Ca să parafrazez un cunoscut gânditor german, eliberarea din robie a romilor a însemnat că aceștia au devenit „liberi să moară de foame".

Pe de altă parte, au loc și prefaceri consistente, al căror sens este clar: de la feudalism la capitalism, adică de la pre-modernitate la modernitate. În această ordine de idei, autorul evocă anularea privilegiilor de clasă prin Statutul lui Cuza (1864) și consfințirea dispariției boierimii de Constituția de la 1866.

În lumea satului, locul marilor moșieri a fost luat de arendași, care nu se simțeau legați de această lume, iar sistemul arendei se extinde în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea. În anul 1900, peste jumătate din pământul moșiilor de peste 500 ha și trei sferturi din pământul moșiilor de peste 3.000 ha erau date în arendă (Keith Hitchins, România: 1866-1947, Humanitas, 2013, p. 166). Adrian Tiglea sesizează corect că prezența evreilor printre arendași, unde formau marea majoritate, explică în mare parte acutizarea antisemitismului din anii '30.

Spre finalul secolului al XIX-lea, în România se naște o nouă clasă socială, care va juca un rol vital în istoria secolului al XX-lea: muncitorimea salariată (proletariatul). Ea va păși în viața politică organizată odată cu înființarea Partidului Social-Democrat al Muncitorilor din România (1894). La cumpăna secolelor al XIX-lea și al XX-lea și în prima jumătate a secolului al XX-lea, majoritatea românilor locuiau la țară.

În Transilvania nu exista o burghezie industrială românească; clasa de mijloc – preoții, învățătorii, funcționarii, avocații și medicii reprezentau aproximativ 3% din populația românească din Ungaria (Keith Hitchins, op. cit., p. 222). Cu numai 20% din populația urbană (conform recensământului din anul 1910), românii aveau un slab impact cultural în orașe; elitele urbane din Ardeal erau în mare parte maghiare și germane, precum și mulți evrei maghiarizați.

În Bucovina, anexată de Austria în 1775, populația românească era formată din țărani (iobagi și liberi), meșteșugari, negustori, preoți, învățători, nobili proprietari de pământ și slujbași ai statului; românii reprezentau 34,4%, ucrainienii 38,4%, evreii 12%, iar germanii 9,3%.

În 1897, populația Basarabiei, care fusese anexată de Rusia în 1812, număra 1.936.012 locuitori, din care 47,6% se declarau români, 19,6% ucrainieni, 1,85% evrei și 8% ruși. În 1911, dintr-un număr de 468 de familii nobiliare din Basarabia, numai 138 erau românești. În a doua

jumătate a secolului al XIX-lea, aceste familii au fost în mare măsură integrate în societatea rusă, iar în ceea ce privește obiceiurile, atitudinile și chiar limba, majoritatea acestora nu difereau, în esență, de nobilimea imperiului în general. A avut loc o rusificare lingvistică și culturală a intelectualilor moldoveni. Masa populației rurale a avut un contact direct mult mai mic cu funcționarii guvernamentali decât nobilimea și orășenii. Satul tindea să-și administreze treburile după propriile legi și cutume, tradiționale (Keith Hitchins, op. cit., p. 242).

Așadar, marea majoritate a populației românești era rurală; și în Regatul României, și în Transilvania, Basarabia și Bucovina, țărănimea era clasa cea mai numeroasă. Dar nu este de neglijat, spune autorul, debutul unui proces care se va accentua pe parcursul secolului al XX-lea, și anume migrarea unei părți din populație de la sat la oraș, în căutarea unui trai mai bun, „în condițiile supraaglomerării demografice a satelor românești, sărăciei și fărâmițării proprietății funciare familiale, dar și a cunoașterii, de către oraș, a unor ritmuri dinamice de dezvoltare economică, odată cu înscrierea României în galeria statelor capitaliste".

Cred că aici ar trebui semnalat aspectul de normalitate al acestei dinamici sociale, care a însoțit pretutindeni procesul de modernizare: În toate țările în care se poate vorbi de modernizare, industrializarea a fost urmată de urbanizare, fiindcă burghezia avea nevoie de o armată de muncitori industriali tot mai mare și mai concentrată, masificată în marile centre industriale, dar și de alte categorii socio-profesionale, care formau „intelectualitatea organică a burgheziei" (Antonio Gramsci), alcătuită din ingineri, economiști, finanțiști, juriști, medici, profesori etc., care erau vitali pentru organizarea cât mai eficientă a muncii, pentru raționalizarea producției și valorificarea economică a acesteia, pentru cercetarea științifică și dezvoltarea tehnologică sau pentru pregătirea forței de muncă industriale – a celei manuale și a celei intelectuale.

Se ştie că migraţia dinspre rural spre urban petrecută în perioada analizată de Adrian Ţiglea a fost, ca şi cea din perioada interbelică, un proces firesc – în termenii determinismului istoric, un proces „istorico-natural". În urma acestuia, structura socială a României a cunoscut schimbări semnificative, în sensul modernizării: s-a dezvoltat numeric clasa muncitorilor industriali, s-au înmulţit funcţionarii din administraţie, iar intelectualitatea tradiţională a primit o binevenită doză de sânge proaspăt.

Dar migraţia internă se va amplifica în mod dramatic în perioada postbelică, în contextul aşa-zisei „transformări socialiste a agriculturii" şi al „industrializării socialiste". De fapt, a fost vorba de pauperizarea ţărănimii prin aşa-zisa „cooperativizare a agriculturii" (în fond, o etatizare a producţiei agricole) şi de o industrializare forţată, realizată într-un ritm care depăşea capacitatea întreprinderilor de a pregăti forţa de muncă, dar şi capacitatea societăţii româneşti de a asimila schimbarea culturală pe care o presupune transferul de la sat la oraş.

Fiind vorba de trecerea de la civilizaţia pre-modernă a satului tradiţional la civilizaţia modernă a oraşelor, de la activităţile agricole la cele industriale, de la munca manuală la munca mecanizată sau de la munca fizică la cea intelectuală, este uşor de înţeles şocul suferit de cei opt milioane de oameni care au dat satul pe oraş în cei 40 de ani de regim comunist (1948-1989). E vorba de un „şoc cultural" (Alvin Toffler) ale cărui unde s-au propagat până astăzi în societatea românească, iar trauma înstrăinării de „matricea originară" suferită de milioane de femei şi bărbaţi nu este vindecată nici în zilele noastre.

În partea a doua, intitulată „Cultură şi identitate naţională românească", Adrian Ţiglea trece în revistă „noile aşezăminte ideologice" ale epocii la nivel european, „universul social şi doctrinar românesc", precum şi pe marii reprezentanţi ai istoriografiei, sociologiei şi filosofiei din cultura română modernă:

A. D. Xenopol, Nicolae Iorga, Vasile Pârvan, Dimîtrie Onciul, Ioan Bogdan, respectiv Eugen Lovinescu, Constantin Rădulescu-Motru, Mircea Vulcănescu, Dumîtru Drăghicescu, Lucian Blaga, Simion Mehedinți, D. D. Roșca, Petre P. Negulescu, Mihai Ralea, Dimîtrie Gusti, Traian Brăileanu, Spiru Haret, Constantin Dobrogeanu-Gherea, Nae Ionescu, Mircea Vulcănescu, Mircea Eliade și Constantin Noica.

Îi invît pe cîtîtori să facă următorul experiment mental: să recîtească lista de mai sus și să reconstituie traseul spirîtual ale cărui borne sunt aceste nume, pentru a înțelege adevărata semnificație a evenimentului istoric pe care îl anîversăm în acest an. Abia așa putem înțelege conținutul real al secolului care a trecut de la Marea Unire, precum și faptul că evenimentele din perioada 1918-1920 au fost rezultatul unui îndelungat proces de acumulări intelectuale, culturale și cîvilizaționale. Desigur, le putem pune, fără să greșim, sub auspiciile termenului „modernizare", dar la fel de bine le putem caracteriza generic prin termenul „dezvoltare". Este vorba nu numai despre conținutul operelor (obiect de studiu, problematică sau anvergură), prin care operele erau puse „în slujba națiunii", ci și de abordare, de metode de cercetare, de formele de exprimare, prin care gândîtorii României moderne se apropie tot mai mult de abordările de la nîvel european și mondial, cu care intră tot mai mult într-un sincronism metodologic. Cred că nu este întâmplător faptul că în 1939, președintele american Franklin D. Roosevelt afirma despre Școala Sociologică de la București că este „cel mai important program social din lume existent până în prezent" .

Același tablou al dezvoltării identității naționale și al sincronizării treptate cu lumea dezvoltată găsim și când ni se perindă prin fața ochilor operele lîterare – crîtică și istorie lîterară, eseistică și proză, dramaturgie și poezie: Garabet Ibrăileanu, Nicolae Iorga, George Coșbuc, Alexandru Vlahuță, Eugen Lovinescu, Lîviu Rebreanu, Constantin Stere sau Ovid Densușianu. Împreună cu

operele avem, adesea, niște biografii exemplare, ceea ce ne îndreptățește să numărăm printre „eroii neamului" pe mulți dintre gânditorii care au inspirat nașterea și dezvoltarea României moderne. Cred că transmiterea acestei mari narațiuni generațiilor care vin după noi este o datorie de la care nu avem voie să abdicăm. Numai așa tinerii de azi și de mâine se vor putea percepe ca personaje în narațiunea națională și se vor simți datori, la rândul lor, să o ducă mai departe.

După cum vom vedea în partea a treia a cărții, „Civilizație și mentalități în perioada interbelică", marile speranțe pe care le adusese cu sine Marea Unire nu au fost împlinite în integralitatea lor, iar în unele cazuri, dezamăgirea românilor a fost foarte mare. România întregită nu a asigurat prosperitatea tuturor categoriilor sociale, nu a dus la o redistribuire echitabilă a avuției naționale. Dictatul de la Viena, apoi ultimatumul primit din partea Moscovei au făcut ca România Mare să fie victima marilor puteri și a aliaților acestora, ale căror interese nu coincideau cu idealul românilor de unitate și independență.

Dar ceea ce mi se pare deosebit de grav este întârzierea istorică pe calea modernizării, pe care Adrian Țiglea o surprinde în termenii ocupaționali și clasiali ai structurii sociale: „Majoritatea covârșitoare a populației se ocupa cu muncile câmpului, România având o structură pronunțat agrară. Grosul populației active se afla în sate, unde peste 90% dintre locuitori se ocupa cu exploatarea solului. Cea mai mare parte a populației locuia în mediul rural (78,9%), România înscriindu-se în rândul statelor agrare, având o structură similară cu cea a țărilor din zonă (Bulgaria, Grecia, Albania, Iugoslavia, Ungaria, Polonia). Societatea rurală era una tradițională". Ori, în contextul pe care îl discutăm, „tradițional" este echivalent cu „pre-modern".

Între cele două Războaie Mondiale, dezbaterea românească asupra modernității, începută în secolul al XIX-lea, cunoaște un nou episod: modernism versus

tradiționalism, europenism versus autohtonism, politici neoliberale versus politici conservatoare. Ca și astăzi, dezbaterile gravitau în jurul conservării specificului etnic, pe fundalul unei temeri generalizate, bazate, ca și astăzi, pe echivalarea integrării supranaționale (de natură economică și politică) cu pierderea identității naționale (de natură culturală).

În ultima parte, rezervată concluziilor și intitulată „Gânduri de final", Adrian Țiglea face un inventar care ar putea răspunde destul de satisfăcător la întrebarea: „Cu ce ne-am ales după 100 de ani de statalitate modernă?". Una dintre concluziile sale este următoarea: „În spațiul public românesc se pot distinge, după Marea Unire din 1918, două grupări de intelectuali, identificați prin sintagmele europeniști și tradiționaliști. Europeniștii consideră România parte a Europei și insistă că aceasta trebuie să preia modelul de dezvoltare economică și socială propriu Occidentului urbanizat și industrializat. Tradiționaliștii scot în evidență caracterul agrar al României și identifică modele de dezvoltare întemeiate pe propria sa moștenire socială și culturală".

Astăzi, în ciuda apartenenței României la Uniunea Europeană, această dispută continuă să se manifeste aproape în aceiași termeni. Un element nou este faptul că opoziția sau adeziunea nu se mai manifestă față de niște abstracții, cum sunt principiile și valorile occidentale, ci față de niște norme instituționalizate, cât se poate de concrete, denumite „directive ale Uniunii Europene". După tribulațiile unui secol, considerat de istorici ca fiind cel mai zbuciumat și mai dramatic din istoria universală, această „dispută românească" a rămas nedecisă!

O altă dezbatere care nu s-a tranșat este cea legată de rolul Bisericii Ortodoxe Române în dezvoltarea țării. În viziunea autorului, „În intervalul secolelor XVI-XVIII, alături de intelectuali, Biserica ortodoxă a jucat un rol semnificativ în procesul constituirii și conservării identității naționale românești". Dar el nu ne

spune nimic despre rolul istoric al acesteia în secolele al XIX-lea și al XX-lea, și nici dacă a avut vreun rol în modernizarea României.

De asemenea, o întrebare care nu și-a găsit răspunsul este cea legată de rolul ce-i revine intelectualității în acest proces. Adrian Țiglea ne spune, pe bună dreptate, că „modernitatea românească este martora preocupărilor intelectualității în direcția circumscrierii specificului național, a editării unor opere fundamentale închinate românismului, care au drept scop clarificarea sufletului etnic, hrănirea sentimentului patriotic și înscrierea culturii noastre în galeria culturilor majore". Nu aflăm, însă, prea multe despre efortul intelectualității în direcția circumscrierii specificului european al poporului român sau pentru hrănirea identității europene a românilor, care au devenit, între timp, cetățeni europeni. Probabil că mai este mult de lucrat în această direcție...

După cum arătam în altă parte, integrarea României în Uniunea Europeană trebuie să fie demnă (non-mimetică) și armonioasă (non-conflictuală); ea trebuie să fie folositoare și construcției europene, dar și românilor. Societatea românească nu poate fi „adusă la zi" din afara acesteia (adică prin propagandă, cum cred mulți intelectuali, cantonați în umanismul creștin-ortodox sau în iluminism), și nici din interiorul ei, prin folosirea instituțiilor care sunt virusate de mentalități și practici pre-moderne („Repere metodologice pentru elaborarea unui Proiect de Țară", în GeoPolitica, nr. 3/2015, pp. 151-157).

Atunci când elitele intelectuale au încercat să construiască o identitate națională pe cale teoretică, ele au eșuat fie într-o filosofie speculativă (Lucian Blaga), fie într-o metafizică mistică, ancorată în mit și legendă (ideologii mișcării legionare). Singurele tentative de cunoaștere pozitivă a specificului național aparțin savanților cu formație pozitivistă din perioada interbelică, ai căror reprezentanți exemplari au fost analizați în această carte: Constantin Rădulescu-Motru

și Dumitru Drăghicescu. Dar demersurile acestora erau tributare psihologismului; ei descriau poporul român prin intermediul unor trăsături psihologice preluate din psihologia individului (în epocă, psihologia socială încă nu devenise știință, iar psihologia individului încă nu avea un fundament experimental). În lipsa teoriilor explicative, această abordare rămânea contemplativă, nu putea inspira măsuri de intervenție socială.

Principala problemă pe care cercetarea din țara noastră nu a rezolvat-o este depășirea abordării psihologiste a specificului național, pe care savanții perioadei interbelice au consacrat-o, sub impactul imensului lor prestigiu academic, ca pe singura abordare științifică. Însă, în a doua jumătate a secolului al XX-lea, științele socio-umaniste au făcut salturi uriașe – și sub aspect teoretic, și sub aspect metodologic, inclusiv al tehnicilor și procedeelor de investigare. Ca obiect de cunoaștere, specificul național a rămas în afara acestor evoluții; continuăm să ne raportăm la el în termenii simțului comun sau, în cel mai bun caz, prin trimiteri la autorii interbelici, adică la un psihologism care presupune tratarea poporului ca și când ar fi un individ: poporul român este „ospitalier", „omenos", „harnic", „viteaz" etc. Studiile contemporane, precum cel al lui Daniel David (Psihologia poporului român. Profilul psihologic al românilor într-o monografie cognitiv-experimentală, Polirom, 2015), citat frecvent în ultimii ani, păcătuiește prin aceeași cantonare în psihologism.

În contextul acestei nevoi științifice și, totodată, politice, publicarea unei lucrări de o asemenea anvergură intelectuală – și foarte informativă, și foarte analitică –, așa cum este cartea lui Adrian Țiglea, constituie, în opinia mea, un eveniment cultural și un act patriotic.

Prof. univ. dr. Dumitru Borțun

CUVÂNT LĂMURITOR

Perspective teoretice asupra conceptelor de modernizare și modernitate

Noțiunile de *modernitate*, *modernizare* și *modernism* încep să fie teoretizate în secolul al XIX-lea, martor al dezvoltării studiilor istorice: marii gânditori din această perioadă și-au propus să descopere legile care cârmuiesc schimbarea socială.

În literatura de specialitate se face vorbire despre diferite tipuri de *modernitate*: modernitatea *politică* (democratică), ivită odată cu secolul al XVIII-lea, modernitatea *socială* (născută din progresul tehnologic, din revoluția industrială, din forța burgheziei și din economia capitalistă); modernitatea ca ansamblu istoric de *curente culturale sau estetice*; modernitatea ca *stil*; modernitatea în calitatea sa de *conștiință* și *instanță de reflecție*[1].

Modernizarea este măsurată inclusiv de amploarea pe care o ia *orașul*, prin raportare la sat (identificat cu societatea tradițională). Orașul devine nucleul noilor activități economice, centrul noilor clase sociale, al

noii culturi şi educaţii, realitate care îl diferenţiază fundamental de zonele rurale, mai legate de tradiţie[2]. Realitate esenţială, oraşul devine acum sursa principală a puterii politice; puterea este reprezentată, în această epocă istorică, mai curând de oraş decât de sat.

Potrivit teoreticienilor modernizării, diferenţa esenţială dintre societatea modernă şi societatea tradiţională constă într-un control mai mare pe care omul modern îl are asupra mediului său natural şi social. Acest control se bazează pe extensiunea cunoaşterii ştiinţifice şi tehnice.[3]

Contrastul dintre omul modern şi omul tradiţional constituie sursa distincţiei dintre societatea modernă şi societatea tradiţională. Omul tradiţional este pasiv şi supus; el se aşteaptă la continuitate în natură şi societate şi nu are încredere în capacitatea sa de a le schimba sau de a le controla devenirea. Dimpotrivă, omul modern crede în posibilitatea şi în dorinţa schimbării, şi are încredere în capacitatea sa de a controla această prefacere în scopul atingerii obiectivelor personale. În orizontul său intelectual, societatea modernă este caracterizată printr-o cunoaştere semnificativă privind mediul în care trăieşte omul. Această cunoaştere a societăţii se datorează inclusiv literaturii, comunicării de masă şi educaţiei. Spre deosebire de societatea tradiţională, societatea modernă presupune existenţa unei sănătăţi mult mai bune, a unei speranţe de viaţă crescute şi a unui grad sporit de mobilitate ocupaţională şi geografică. Această societate este predominant urbană. Din punct de vedere social, familia şi alte grupuri primare, cu roluri difuze, sunt înlocuite sau suplimentate în societatea modernă de către asociaţii secundare conştient organizate, cu funcţii mai specifice. Din punct de vedere economic, există o diversificare a activităţii, cele câteva ocupaţii simple din societatea tradiţională făcând loc unora mai complexe. Nivelul competenţei profesionale şi corelaţia dintre capital şi muncă sunt mai pronunţate în societatea modernă, faţă de societatea tradiţională.

În societatea modernă, orizontul geografic al activității economice se extinde: odată cu nașterea pieței naționale, cu sporirea resurselor autohtone de capital, cu dezvoltarea instituțiilor economice proprii, societatea cunoaște fenomenul centralizării acestei activități la nivel național.[4]

Modernizarea presupune schimbări în domeniile gândirii și activității umane. *Aspectele principale ale modernizării* sunt reprezentate de *urbanizare*, *industrializare*, *secularizare*, *democratizare*, *educație* și activitatea *mass-media*. Modernizarea implică migrarea atitudinilor, valorilor și speranțelor din zarea lumii tradiționale către lumea modernă, predominant urbană, constituindu-se într-un produs istoric al *instrucției*, *educației*, *comunicațiilor* crescute, *mass-media* și *urbanizării*. Din punct de vedere *cultural*, odată cu epoca modernă, *conștiința istorică se* „naționalizează". Recunoașterea *geniului* și a *gustului* național reprezintă una dintre cele mai fecunde idei moderne[5].

PRIMA PARTE

Identitate Națională Și Modernitate

Spiritul cultural european al veacului al XIX-lea

În Europa secolului al XIX-lea, naționalitățile își revendică statutul propriu, definindu-se în funcție de specificul local, de unde interesul accentuat față de istoria națională, cultura națională și folclorul propriu. După cum afirmă Leopold von Ranke (1795-1886), părintele istoriografiei germane și unul dintre fondatorii științei istorice moderne universale, secolul al XIX-lea este *secolul națiunilor*. La cumpăna dintre secolele al XVIII-lea și al XIX-lea se manifestă tendința de constituire a științelor istorice, axiologice sau ale spiritului.

Revoluția franceză introdusese conceptul de *națiune* în circuitul politic, dimpreună cu înțelesurile semantice proprii noii ere. În calitatea sa de formă politică, națiunea se substituia regatului: sub egida Rațiunii, ea introducea egalitatea juridică între oameni, transformați din supuși în cetățeni. Existența națiunilor și a mișcărilor naționale la începutul secolului al XIX-lea reliefează faptul că schimbările se produseseră deja la nivelul mentalităților și al sensibilităților, devenind

fapte de cultură, cărora lingviștii, filologii și istoricii le-au atribuit forme de expresie corespunzătoare[6].

Definirea națiunii în secolul al XIX-lea se realizează, în Germania, în zarea interioară a unui *Volkgeist*, realitate transindividuală, totalizând coordonatele majore ale psihismului colectiv, care se exprimă în limbă, cutume și folclor[7]. Istoricul, filosoful și juristul italian Giambattista Vico (1668-1744) propovăduise idealul *unicității* și *pluralității* culturilor. Potrivit filosofului german Johann Georg Hamann (1730-1788), *adevărul are un caracter particular*, iar dacă dorești să înțelegi realitatea lumii în care trăiești trebuie să fii în comuniune cu oamenii sau cu Dumnezeu. Dumnezeu comunică cu creaturile sale, vorbindu-le prin expresii poetice adresate simțurilor. Creatorul tuturor ființelor se adresează fiecărei entități pe limba ei: *fiecare școală, fiecare profesie, fiecare corporație, fiecare sectă are propriul ei limbaj*. Hamann accentuează realitatea vieții interioare a individului și realitatea comuniunii cu semenii săi, cu care împărtășește o *credință religioasă comună și valori comunitare proprii*. Împotriva tradiției raționalist-iluministe, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, în spațiul de cultură german, filosofii privilegiază, în abordarea naturii omului, elementele de personalitate non-raționale, factori care pun accent pe valoarea individului, *particularului*, sentimentelor și emoțiilor. Ei înzestrează cu valoare *tradiția*, obiceiurile sacre ale comunității, *sufletul* acesteia, întrupat în sinele țăranilor, *adevărații* cetățeni ai țării. Spre a trăi desăvârșit, ca ființă *autentică*, omul este chemat să se așeze sub influența *tradițiilor locale* și a *autorităților tradiționale*, precum Biserica, să împărtășească valori subsumate *culturii naționale*. Personalitatea individului poartă pecetea caracterului comunității căreia îi aparține.

Unul dintre filosofii care au susținut primatul cultural și spiritual al comunității asupra individului este Johann Gottfried Herder (1744-1803). El a fost influențat de învățătura lui Hamann privind importanța funda-

mentală a limbii în dezvoltarea personalității omului. Potrivit lui Hamann, activitatea fundamentală a individului o reprezintă actul comunicării: oamenii pot fi înțeleși prin intermediul limbii, instituțiilor și modurilor de viață cărora limba le dă naștere, cu alte cuvinte, prin mijlocirea culturii pe care o construiesc și o îmbrățișează. Herder este de părere că națiunea este educată și formată cu ajutorul limbii, mai precis cu ajutorul limbii natale; datorită limbii, poporul se civilizează și devine o entitate morală și puternică: *natura educă familii; statul cel mai natural este deci un popor, cu un caracter național*. Limba se prezintă drept o dezvoltare naturală, firească a unui popor, un factor esențial care îl diferențiază de alte națiuni. Pentru Herder, națiunea este *entitate culturală*.

Urs Altermatt explică noua viziune naționalistă apărută în Europa la confluența secolelor XIX și XX: *convingerile religioase și-au pierdut din importanță, ierarhiile și formele de stăpânire ale stărilor feudale s-au prăbușit odată cu Revoluția Franceză. Din aceste crize s-au născut noi ideologii seculare, care s-au concentrat asupra comunității naționale, accentuând originea ei comună, reală sau bănuită*[8].

Hamann și Herder anticipează valorile pe care se vor clădi *naționalismul romantic și naționalismul politic*. Naționalismul pe care ei îl promovează este unul de esență culturală. Pentru Herder, națiunea nu este o entitate politică, fapt pentru care el este considerat a fi părintele naționalismului cultural. În viziunea sa, fiecare popor este îndrituit să își cultive și să își promoveze propria identitate culturală, respectând identitatea celorlalte nemuri.

Dacă Franța este, în secolul al XVIII-lea, patria Luminilor și a rațiunii universale, Germania asumă, în secolul al XIX-lea, idealurile naționalismului modern. În esență, naționalismul împărtășește dezideratul unificării naționale în jurul unui trecut comun (fie el mitic sau real) și al unor valori proprii, specifice fiecărui *suflet național* sau *etnic*. Mișcarea romantică germană urmărește scopuri naționale, adecvate culturii și po-

porului german, în oglindă antitetică față de idealurile universaliste promovate de către iluminiștii francezi. În viziunea lui Herder și deopotrivă a filosofilor romantici germani, *puterea de creație a unui om poate fi exercitată pe deplin numai în locurile sale natale, trăind printre oameni care sunt înrudiți cu el, fizic și spiritual, aceia care vorbesc limba lui, printre care se simte acasă, cărora simte că le aparține. Numai așa pot fi produse adevăratele culturi, fiecare unică, fiecare aducându-și contribuția sa particulară la civilizația umană*[9].

Johann Georg Herder este considerat părintele naționalismului modern: el are în vedere conservarea și promovarea tradițiilor autohtone, fie acestea naționale sau locale. Prezumția universalist-iluministă a uniformității naturii umane este socotită drept eronată. Sufletul omului este croit în funcție de cultura căreia îi aparține. Cultura include variabile precum locul nașterii, familia, tradițiile, obiceiurile, trecutul comun, strămoșii, idealurile locale și naționale. Datorită lor, se poate vorbi despre existența *sufletului etnic*. Împotriva idealului iluminist al valorilor universale, Herder susține întâietatea particularului, a localismului. *Omul se definește prin apartenența sa la un grup social, implicit la o cultură aparte și la o națiune de sine stătătoare*. Gândirea herderiană *stă la baza mișcării romantice europene. Îndrumarea lui [Herder] către viața poporului, către limba și literatura poporului se explică printr-o adâncă cunoaștere a obiectivelor folclorice ale romantismului și prin adoptarea lor. Romantic așadar, romantic în primul rând prin necesitatea de adâncire a formelor particulare de viață, prin necesitatea de a sublinia particularul, cu corelatul imediat al lui, culoarea locală*[10].

Filosofii și oamenii de cultură romantici au socotit obârșia comună, limba, obiceiurile și tradițiile subsumate culturii populare, amintirile comune ale neamului și ocuparea unui teritoriu vreme îndelungată, drept vertebrele națiunii. Romanticul este ființa care se lasă cucerită de mitologia începuturilor. Aflat pe urmele izvoarelor, originilor culturale și etnice, el caută să demonstreze existența unui *specific național* cultural și,

adiacent, politic. Spre a descoperi izvoarele pure ale ființei naționale, romanticul cercetează folclorul, creațiile populare ale neamului căruia, cu orgoliu, îi aparține. Descoperirea sau - în lipsa artefactelor doveditoare ale apartenenței comune la o cultură - fabricarea unui *spirit colectiv* popular sunt, fiecare în parte sau reunite, asumate drept etape ale procesului constituirii și diseminării în rândul membrilor comunității a sentimentului național. În deosebire față de insul clasic, definit a fi *om al timpului său*, al prezentului continuu, individul romantic are tendința de a-și întoarce privirile sufletului spre trecut; el este omul amintirilor, al suspinului după un timp sacru, ev al începutului vital, absolut, epocă pătrunsă exclusiv de semnificații pozitive. Înțelegem, astfel, simbolistica aparte a poeziei și tradițiilor populare, care reprezintă, pentru romantic, chintesența spiritului neamului căruia el îi este fiu și părinte. Romanticul privește deopotrivă spre viitor, pe care îl fasonează în culorile optimiste ale împlinirii unui vis personal sau ale valorificării unui ideal etnic sau național.

Potrivit lui Tudor Vianu, *romanticul este în adevăr ființa care are o adâncă și variată experiență a timpului. Toate sentimentele sale sunt în legătură cu trăirea timpului. Mai întâi, întoarcerea sufletului către trecut, emoția săgetătoare stârnită de fantoma trecutului măreț sau fericit, revenită către noi ca un îndemn sau ca o mustrare. Apoi, aspirația sufletului către viitor, năzuința către ceva care nu s-a produs, dar care poate schimba fața vieții tale și pe care îl aștepți cu un amestec de sentimente, în care se pot desluși farmecul și neliniștea*[11].

Romanticii manifestă o prețuire aparte pentru trecutul național, fiind atrași de momentele de glorie ale istoriei neamului. Trecutul este, pentru ei, tatăl prezentului: nu putem fi ființe cu sufletul întreg dacă nu ne cunoaștem trecutul, înaintașii, faptele lor eroice, personalitățile care ne-au (pre)determinat sinele, deopotrivă ființa fiecăruia dintre noi și ființa națională. Națiunea este simțită ca un organism, în care fiecare ins își află locul și menirea. Recursul la istorie, la valori

naționale, la idealuri comune are ca scop plămădirea și conservarea *conștiinței naționale*, a coeziunii sociale și solidarității de neam. Istoria are o pronunțată notă subiectivă, existând tendința de a-i trece sub tăcere neîmplinirile sau momentele ignobile, de a-i preamări secvențele de glorie, de fructificare politică. Momentele de triumf și personalitățile istorice sunt eternizate prin mijlocirea legendelor, cântecelor și poeziilor populare și, atunci când învățământul devine unul de masă, prin prisma politicii educaționale naționale.

Contribuții autohtone la cultura secolului al XIX-lea

Începuturile modernității românești

Keith Hitchins asumă momentul 1866 drept an de referință pentru începutul *României moderne*. Deși se aflau, din secolul al XIV-lea, sub dominație otomană, Moldova și Țara Românească au izbutit, grație diverselor tratate încheiate cu *Poarta*, să-și conserve, de-a lungul a patru veacuri, autonomia politică și, odată cu aceasta, structurile economice și sociale tradiționale[12]. În anul 1829, *Pacea de la Adrianopole* eliberase comerțul românesc cu cereale de sub monopolul turcesc, facilitând Țărilor Române nu numai inițierea de relații comerciale cu țările europene apusene, dar și revoluționarea culturii și mentalității elitelor politice și culturale ale vremii.

Modernizarea devine grilă de interpretare aplicată transformărilor survenite în Țările Române, după *Unirea Principatelor* și, mai ales, în intervalul istoric 1878 (cucerirea *Independenței* de stat a României) și 1914 (izbucnirea *Primului Război Mondial*)[13].

După cum apreciază istoricul Lucian Boia, trei mari probleme rezumă traiectoria societăţii româneşti în secolul al XIX-lea: *ideea naţională*; problema *modernizării*, în fapt a *occidentalizării* societăţii româneşti; problema *modelelor*, a raportului românilor cu *ceilalţi*[14].

Modernizarea statului şi a societăţii româneşti s-a realizat, în secolul al XIX-lea, sub semnul *naţionalului*, al asigurării premiselor desăvârşirii *unităţii de neam şi de stat*. Acest proces este strâns legat de programul politic şi cultural al *generaţiei paşoptiste*, aceasta afirmând răspicat *primatul naţional* în studiul istoriei şi al culturii. Asemeni ideii naţionale, modernizarea societăţii româneşti este înţeleasă şi justificată în epocă prin raportarea la *trecutul istoric naţional*.

Teme precum: întârzierea modernizării societăţii româneşti, respectul datorat tradiţiilor naţionale, raportul dintre ţările române şi civilizaţia europeană, necesitatea împrumuturilor selective, adaptarea progresivă, organică la modele străine, împrumuturile şi puritatea limbii române, [i]luminarea poporului, rolul şcolii şi caracterul ei naţional, influenţele culturilor străine asupra culturii române, imitaţia, modelul de civilizaţie adecvat românilor, căile de evoluţie proprii Ţărilor Române, relaţia acestora cu Europa, consolidarea organismului politic românesc prin unire, autonomie şi neatârnare naţională, îmbunătăţirea stării economice şi sociale a ţăranilor, dezrobirea ţiganilor, egalizarea impozitului, recunoaşterea meritului în ascensiunea socială, latinismul, limba, etimologismul - erau temele dominante în spaţiul public în jurul anului 1840, fiind, fiecare dintre ele şi toate laolaltă, subsumate *ideii de naţiune română*[15].

Odată cu întemeierea învăţământului gimnazial şi liceal în limba română, la Iaşi, în 1813, de către Gheorghe Asachi, şi la Bucureşti, în 1818, de către Gheorghe Lazăr, *ideea naţională* devine *fundamentul culturii româneşti*. Gheorghe Lazăr este ctitorul învăţământului românesc în limba română. Gheorghe Asachi a militat în favoarea organizării unui sistem cultural naţional, urmărind

edificarea de instituții culturale care *să dezvolte toate principiile și științele în folosul naționalității*, valorificând *tradițiile* și cultivând *limba națională*.

Istoria modernă a culturii românești datorează semnificativ activității culturale și politice a lui **Mihail Kogălniceanu** (1817-1891). Pașoptist, unionist, istoric, autor al *Programului* Revoluției de la 1848, el este implicat în evenimentele semnificative pentru istoria națională ale secolului al XIX-lea: Unirea Principatelor din 1859, Independența de stat din 1878 și proclamarea Regatului din 1881. Kogălniceanu împărtășește cu ceilalți pașoptiști credința în necesitatea introducerii în Țările Române a *civilizației apusene*, respectându-se identitatea națională românească, tradițiile social-istorice proprii neamului românesc. El înțelege procesul de modernizare a societății românești drept unul organic, inspirat din realitățile autohtone și împământenit prin reforme graduale. Kogălniceanu critică deopotrivă implantarea, prin împrumut, a instituțiilor contrare spiritului vechilor așezăminte ale țării; în viziunea sa, aceste instituții străine ne-au *tăiat toată relația cu trecutul, fără a întemeia prezentul*. El, care cerea, în numele *partidei naționale*, *regenerarea Moldovei* prin înzestrarea ei cu instituții analoage cu epoca noastră, va critica nu numai Regulamentul Organic, dar și instituțiile împrumutate din „Occidentul luminat", pentru motivul că acestea sunt contrare *spiritului național*, argumentându-și atitudinea prin apelul la știința modernă care dovedește faptul că *o lege fundamentală a țării trebuie să fie o plantă indigenă, expresia năravurilor și a nevoințelor nației*[16].

Mihail Kogălniceanu face vorbire despre importanța cunoașterii *istoriei naționale*, drept premisă a consolidării identității naționale: *Să ne cunoaștem mai înainte pe noi înșine*, îndeamnă el în revista *Alăuta românească* (Iași, nr. 3, 1838). În *Cuvântul pentru deschiderea cursului de istorie națională* în Academia Mihăileană, rostit în data de 24 noiembrie 1843, Kogălniceanu exprimă părerea potrivit căreia *istoria, după Biblie, trebuie să fie, și a fost întotdeauna,*

cartea de căpetenie a popoarelor și a fiecărui om îndeosebi. Studiul istoriei naționale asigură unitatea spirituală cu strămoșii, făcându-ne cunoscute întâmplările, faptele, *virtuțile*, *patimile* și *năravurile* acestora. Kogălniceanu asumă cunoașterea istoriei drept mijlocul prin care este conservată unitatea *conștiinței naționale*, integritatea teritorială în fața pretențiilor politice nejustificate ale străinilor, *continuitatea* neamului românesc: *Trebuința istoriei patriei ne este neapărată chiar pentru ocrotirea drepturilor noastre împotriva națiilor străine. Începutul nostru ni s-a tăgăduit, numele ni s-a prefăcut, pământul ni s-a sfâșiat, drepturile ni s-au călcat în picioare, numai pentru că n-am avut conștiința naționalității noastre, numai pentru că n-am avut pe ce să ne întemeiem și să ne apărăm dreptățile*[17]. Studiul istoriei este de folos omului politic și legislatorului, care învață *[astfel] tocmelele ocârmuirilor, puterea și slăbiciunea lor, pricinile de sporire sau de decădere a staturilor, felurile de guvern sub care au înflorit mai mult, legile care au avut înrâurirea cea mai priincioasă sau cea mai stricăcioasă asupra puterii, asupra culturii, asupra moralului noroadelor*[18].

În decursul secolului al XIX-lea, istoria devine *istorism*, propunându-și să descopere în *trecutul* istoric al neamului motive solide privind acțiunea de legitimare a idealurilor sale naționale din prezent, probe concludente în vederea demonstrării continuității istorice a națiunii, a poporului pe un anumit teritoriu.

Ideea conducătoare a programului revistei *Daciei literare* (editată de către Kogălniceanu în 1840) este rezumată în *Introducția* din primul său număr. Declarându-se hotărâtă a depăși regionalismul publicațiilor de cultură, *Dacia literară se dorește a fi o foaie românească, propunându-și a se îndeletnici cu producțiile românești fie din oricare parte a Daciei, numai să fie bune*. Inserând în cuprinsul ei, alături de *compunerile originale ale redacției și conlucrătorilor săi, cele mai bune scrieri originale ce va găsi în deosebitele jurnaluri românești*, revista își propune să fie *un repertoriu general al literaturii românești, în carele, ca într-o oglindă, se vor vedea scriitorii moldoveni, munteni, ardeleni, bănățeni, bucovineni,*

fieștecare cu ideile sale, cu limba sa, cu tipul său. Cum *țălul* noii publicații se dorea a fi *realizația dorinții ca românii să aibă o limbă și o literatură comună pentru toți*, era normal ca ea să cultive *duhul național*, stimulând creația originală, românească.

Kogălniceanu formulează necesitatea unei literaturi dezvoltate din realitățile românești, literatură care să fie expresie a caracterului național: *Istoria noastră are destule fapte eroice, frumoasele noastre țări sunt destul de mari, obiceiurile noastre sunt destul de pitorești și de poetice pentru ca să putem găsi și la noi sujeturi de scris, fără să avem pentru această trebuință să ne împrumutăm la alte nații* (*Introducțiune* la primul număr al *Daciei Literare*). El adresează scriitorilor îndemnul de a se inspira, în vederea plăsmuirii operelor, din *realitatea autohtonă*, promovând *creația națională*, *creația populară românească*.

Aflat în exil la Cernăuți, după eșecul Revoluției de la 1848 din Țările Române, Kogălniceanu editează broșura *Dorințele partidei naționale*, în cuprinsul căreia realizează simbioza factorului social cu cel național: idealul unirii Principatelor se conjugă cu deziderатul *emancipării* țăranilor.

Gânditorul și omul politic pașoptist a militat pentru Unire și în revista *Steaua Dunării*, jurnal politic, literar și comercial scos împreună cu diverși colaboratori, cu întreruperi, de trei ori pe săptămână, la Iași, în perioada octombrie 1855 - noiembrie 1860. *Steaua Dunării* se declară, încă din primul număr, *jurnal al Unirii*, specificând ideea că unirea reprezintă *singurul mod în stare de a consolida naționalitatea românilor, de a le da demnitate, putere și mijloace pentru a împlini misia lor pe pământul ce de către Cel-de-Sus li s-a dat spre moștenire*. În articolul-program, se arată că *unirea principatelor este dorința vie și logică a marii majorități a românilor*; mai mult, *unirea Principatelor a fost visul de aur, țelul isprăvitor al marilor bărbați ai României, al lui Iancu Huniad, ca și al lui Ștefan cel Mare, ca și al lui Mihai Viteazul, al lui Vasile-vodă, ca și al lui Matei Basarab*.

În lucrarea *Histoire de la Valachie* (1837), Mihail Kogăl-

niceanu și-a propus să aducă la suprafață *viața poporului*, apreciat drept *izvor al tuturor mișcărilor și isprăvilor și fără de care stăpânitorii nu ar fi nimica*. Poporul îl formează, în viziunea istoricului moldovean, *masa țăranilor români*, factor determinant al istoriei și creator al valorilor culturale autentice. Kogălniceanu tratează situația țărănimii române drept o temă socială de prim ordin, indisolubil legată de construirea organismului politico-juridic și instituțional al statului român modern. Prima condiție a îmbunătățirii sorții țăranilor rămâne, în viziunea sa, garantarea juridică a posesiunii asupra pământului pe care legile în vigoare îl dau în exploatare. Statul român modern nu se poate consolida în absența garantării proprietății țărănești, proces însoțit de diminuarea marii proprietăți. Pentru Kogălniceanu este vitală legiferarea împroprietăririi țăranilor, întrucât aceștia reprezintă singura forță productivă reală, iar edificarea civilizației române moderne este posibilă exclusiv prin susținerea proprietății rurale. Modernizarea societății românești implică asigurarea unui status social, reglementat juridic, propriu țăranului: acesta trebuie să fie un proprietar care își asumă întreaga autonomie și rolurile sociale care decurg de aici: *în îmbunătățirea soartei țăranilor văd tot viitorul țării mele, văd fundarea naționalității române*[19].

În *Introducerea* la volumul I din *Arhiva românească*, apărută în 1841, Mihail Kogălniceanu rostește următorul îndemn național: *Să ne ținem de obiceiurile strămoșești – atât cât nu sunt împotriva dreptei cugetări – să ne ținem de limba, de istoria noastră, cum se ține un om în primejdie de a se îneca de prăjina ce i se aruncă spre scăpare. Istoria românească mai ales să ne fie cartea de căpetenie, să ne fie paladinul naționalității noastre*. La întrebarea de unde se poate culege această istorie, el răspunde: *Istoria noastră este în tradițiile poporului, în movilele nenumărate ce împestrițează întinsele noastre câmpii, în mănăstirile ce cuvioșii și vitejii noștri domni au zidit în aducerea aminte a bătăliilor câștigate, în hrisoave și urice și în sfârșit în hronicile Grecenilor, Popeștilor, Urechieș-*

tilor, Costineștilor și a atâtor alți bărbați, care într-o mână țineau sabia spre apărarea patriei și întru alta condeiul spre a scrie mărețele lor fapte[20].

Nicolae Bălcescu (1819-1852) și-a propus să așeze istoria în serviciul progresului național. În eseul *Puterea armată* și *arta militară de la întemeierea Principatului Valahiei până acum*, el deplânge lipsa unei istorii cu adevărat naționale: *Toți câți s-au îndeletnicit în scrierea istoriei nu ne-au dat decât biografia stăpânitorilor. Nimeni nu ne-a reprodus cu acuratețe instituțiile sociale, ideile, sentimentele, obiceiurile, comerțul și cultura intelectuală a vremurilor trecute*[21]. Plecând de la această constatare, istoricul și omul politic își asumă misiunea de a oferi poporului român o istorie a propriului neam.

În *Prospectul* la *Magazin Istoric pentru Dacia* (1845), Nicolae Bălcescu subliniază importanța pentru neamul românesc pe care o au studiile istorice naționale: *Istoria este cea dintâi carte a unei nații. Într-însa ea își vede trecutul, prezentul și viitorul. O nație fără istorie este un popor încă barbar, și vai de acel popor care și-a pierdut religia suvenirurilor. Într-o asemenea stare ne aflăm noi românii din cătetrele provinții ale Daciei. Căci deși mulți, atât străini cât și pământeni, s-au ocupat cu scrierea istoriei noastre, noi putem zice în conștiință că până acum n-avem deloc istorie. Toți acești istorici, afară de d. Kogălniceau, nu ne-au dat decât biografia stăpânitorilor, care cu toate acestea este încă nelămurită și chiar șirul domnilor este nehotărât, iar partea cea mai interesantă a istoriei – instituțiile, industria, comerțul, cultura intelectuală și morală, obiceiurile și chipul de viață – s-au trecut sub tăcere. Tot ce putem și tot ce trebuie dar să facem acum este a ne aduna documentele, care sunt materialele istoriei, pentru ca să putem compune odată o adevărată istorie. Căci până acum, istoria noastră – precum zice d. Kogălniceanu – se află numai în tradițiile poporului, în movilele nenumărate ce împestrițează întinsele noastre câmpii, în mânăstirile ce cuvioșii și vitejii noștri domni au zidit în aducerea-aminte a biruințelor câștigate, în hrisoave, în urice, și, în sfârșit, în cronicile Grecenilor, Popeștilor, Urecheștilor, Costinilor și atâtor alți bărbați care într-o*

mână țineau sabia spre a apăra patria și într-alta condeiul spre a scrie mărețele lor fapte"[22]. Istoria națională înfățișată publicului larg *nu trebuie să fie numai ca un șir de oarecare întâmplări politice sau militare uscate, fără nicio culoare, fără niciun adevăr local, nu trebuie să se ocupe numai de oarecare persoane privilegiate, dar să arate poporul român cu instituțiile, ideile, sentimentele și obiceiurile lui în deosebite veacuri.*

Alături de tendința *autohtonizării* creației beletristice, ilustrată de *Introducțiunea* la *Dacia literară* a lui Mihail Kogălniceanu, începuturile vieții spirituale moderne românești, în secolul al XIX-lea, au cunoscut alte două tendințe, una reprezentată de Ion Heliade Rădulescu, cealaltă de *Junimea*.

Ion Heliade Rădulescu (1802-1872) întrupează idealul literaturii naționale sincronizate cu formele de cultură europene. El se pronunță în favoarea traducerilor din cultura occidentală, imitațiilor și adaptărilor diverselor forme culturale apusene la specificul național românesc. Heliade Rădulescu este socotit *ctitorul culturii românești moderne*. El a militat pentru stimularea activității creatoare în toate domeniile culturii, a încurajat orice acțiune care a avut drept scop dezvoltarea modernă a societății, *pătrunderea și izbânda caracterului românesc în întreaga viață culturală, politică și spirituală*. Din lucrarea *Echilibru între antiteze sau Spiritul și Materia* (1859-1860), aflăm că un popor poate fi guvernat în folosul său numai dacă se cunosc și se au în vedere natura, datinile, credințele și prejudecățile sale. Adevărata realitate socială o constituie *națiunea*, entitate istorică și socială care nu este o convenție - învoială sau *tocmeală* între individi -, dimpotrivă, ea reprezintă *un singur corp, o individualitate colectivă*. Heliade Rădulescu îndeamnă savanții și oamenii politici *să dea românului legi române*, să conserve *datinile străbune, dacă vrea să trăiască precum o nație*; *cu legi și doctrine eterogene aduse sau imitate din afară se pierde România, pentru că, eradicându-i-se elementele ei vitale, i se impun altele, pe care nu le pot respira plămânii ei*[23].

În prefața *Gramaticii* publicate de către Ion H. Ră-

dulescu, în 1828, la Sibiu, acesta exprimă părerea că traducerile înfrumusețează și înnobilează limba; prin ele pătrund în limba națională frazele și mijloacele de vorbire cele mai frumoase ale deosebiților autori vestiți din străinătate. Traducerile au dîverse meniri: ele vin în ſprijinul dezvoltării limbii lîterare autohtone, facilîtează crearea de opere originale naționale și slujesc educării poporului.

Constituîtă în 1863-1864, Societatea *Junimea* din Iași este prima grupare intelectuală, devenîtă apoi comunîtate polîtică, organizată în lîteratura română în vederea dezbaterii, în cadrul cenaclului, sub forma polemicii academice, argumentate, a princîpalelor probleme culturale din perioada post-revoluționară, din epoca de după Unirea Princîpatelor[24]. Actîvîtatea sa a continuat în vremea obținerii victoriei României, în urma Războiului de Independență, și, o vreme, ulterior acestui eveniment de mare însemnătate istorică. *Junimea* a luat naștere la Iași, datorîtă unor tineri entuziaști, reveniți în țară de la dîverse unîversîtăți occidentale, intelectuali care se declarau nemulțumiți de starea de lucruri din țară. Fondatorii *Junimii* au fost Vasile Pogor, Petre P. Carp, Theodor Rosetti, Tîtu Maiorescu și Iacob Negruzzi.

Liderul *Junimii* și al junimismului pe tărâm lîterar și cultural în genere, omolog al liderului polîtic junimist Petre P. Carp, este considerat a fi Tîtu Maiorescu. *Junimea* reunea, la ședințele sale, intelectuali de orientări doctrinare diferîte; polîtica, în înțelegerea lui Maiorescu, era exclusă din dezbaterile prîvind lîteratura, arta, știința. *Junimea* opunea, prin revista *Convorbiri lîterare*, apărută la 1 martie 1867, *vechii direcții* culturale, o *direcție nouă*.

Junimea întruchîpează, în cultura română, idealul sintezei a două viziuni asupra dezvoltării culturii naționale moderne: de o parte, tendința *sincronizării* culturii românești cu cea europeană apuseană prin traduceri și imîtații; de cealaltă, mișcarea *diferențierii*, a *autohtonizării*

creației naționale românești. În 1871, Titu Maiorescu publica studiul *Direcția nouă în poezia și proza românească*, în cuprinsul căruia susținea: *Noua direcție [în literatura română], în deosebire de cea veche și căzută, se caracterizează prin simțimânt natural, prin adevăr, prin înțelegerea ideilor ce omenirea întreagă le datorește civilizației apusene și totodată prin păstrarea și chiar accentuarea elementului național.*

Bogdan Petriceicu Hasdeu (1838-1907) este considerat de către istoricul Alexandru Zub drept figura cea mai fascinantă a istoriografiei noastre moderne până la ivirea lui Nicolae Iorga. Autor de lucrări diverse - istorice, lingvistice, filologice, etnologice și folcloristice, Hasdeu își revendică paternitatea intelectuală de la Herbert Spencer, asumând totodată pozitivismul englez. Însușindu-și *metoda experimentală* a lui Spencer, Hasdeu o completează cu aserțiunea potrivit căreia deasupra tuturor înlănțuirilor de fapte materiale care alcătuiesc istoria, tronează o *supradirecțiune providențială*. În virtutea acestei concepții providențialiste, istoricul român atribuie unor indivizi și unor popoare – în speță, poporului român – meniri istorice deosebite. Prin conjuncția selecției naturale cu selecția supranaturală, diverși oameni, culturi sau națiuni îndeplinesc misiunea providențială de a grăbi procesul evoluției omenirii către etapa supremă, de esență spirituală, a existenței.

Hasdeu este socotit a fi un democrat naționalist, precursor al lui Mihai Eminescu și Nicolae Iorga[25]. Istoricul reprezintă, mulți ani, esența rezistenței bucureștene față de principiile promovate de *Junimea*. Hasdeu frecventase școlile rusești și slujise în armata imperială. Venind din Basarabia, pe care violențele anexiunii rusești (1812) o îndepărtau de la viața națională, el căpătase un sentiment al datoriei de român și, din ură față de autocrația țarului, asuma idei democratice. El va activa la Iași mai întâi, apoi la București, unde este numit profesor de filologie comparată. Drama sa romantică *Răzvan și vidra*, a cărei temă este preluată din istoria românească a veacului XVI, cuprinde idei patriotice și

sociale. B.P. Hasdeu ia apărarea autorilor condamnați de Maiorescu și, combătând cosmopolitismul, visează la o civilizație și o literatură izvorâte numai din puterile locale puternic ancorate în istorie[26]. El a dovedit o deosebită preocupare în direcția cercetării substratului lingvistic al culturii, fiind inițiatorul tradiției descoperirii în lexicul autohton a elementelor dace. Dacismul este o dimensiune inclusiv a strădaniilor sale istorice, autorul publicând, în 1860, în *Foița de istorie și literatură*, studiul *Perit-au dacii?*[27].

Adept al evoluționismului, Hasdeu invocă trecutul istoric drept argument al specificității naționale. Accentuând importanța naționalității, este de părere că dezvoltarea Țărilor Române trebuie să fie expresia naționalității române. Istoria dovedește faptul că poporul român este capabil, prin forțe proprii, să evolueze către *modernitate*: *Orice popor posedă o formă proprie a sa primind ca al său numai ceea ce corespunde acelei forme specifice, care se modifică și ea din epocă în epocă* (în *Cărțile poporane ale românilor în secolul XVI*, 1879)[28].

Titu Maiorescu (1840–1917) s-a format și și-a desfășurat activitatea culturală în perioada constituirii și consolidării *statului român modern*, momente istorice și sociale asupra cărora el formulează direcțiile unei doctrine cunoscute sub numele de *teoria formelor fără fond*. Scopul activității culturale maioresciene îl constituie ceea ce criticul însuși numește *lupta împotriva neadevărului*. Denunțând *direcția de azi* a culturii naționale drept *falsă* și primejdioasă, criticul identifică în manifestările spiritului public românesc *neadevărul*: *neadevăr în aspirări, neadevăr în politică, neadevăr în poezie, neadevăr în gramatică*[29]. El propune o *direcție nouă* în cultură, orientare apreciată drept singura cu adevărat *modernă*. Maiorescu nu a recunoscut tradiția culturii anterioare existenței sale, fiind convins că numai prin construirea unei culturi și a unei civilizații moderne, *pornind de la fondul intern*, românii ar putea pretinde, în dreptul lor, aceeași valoare culturală cu orice altă cul-

tură, dar în acord cu individualitatea şi personalitatea propriului neam[30]. Ideologia *Junimii* este rezumată în studiul maiorescian *În contra direcţiei de astăzi din cultura românească* (1868), care dezvoltă *teoria formelor fără fond*. Autorul consideră că *imitarea servilă* a formelor occidentale şi atitudinea de *vasalitate culturală* europeană nu corespunde stării economico-sociale a ţării noastre ori specificităţii etno-culturale româneşti. De aici, *falsa democraţie* şi procesul *imitării formelor literare*. Punctul de vedere maiorescian propune, în sensul progresului real al societăţii şi culturii româneşti, ridicarea fondului, a conţinutului, la nivelul formelor[31].

Premisa majoră a studiului *În contra direcţiei de astăzi în cultura română* este aceea că *modernizarea unei culturi* rămase în urmă nu se poate înfăptui decât prin imperativul, resimţit de către creatorii şi receptorii acestei culturi, de a prelua din ţările avansate exclusiv ideile, temele, formele de organizare pentru care există toate garanţiile că acestea *răspund unor trebuinţe reale*; numai în acest fel, ceea ce va fi introdus din afară nu va fi resimţit drept *corp străin* şi, prin urmare, respins, ci va putea fi adaptat, asimilat, dezvoltat conform unor cerinţe specifice, potrivit *fundamentului dinăuntru* al ţării respective[32]. Teoria maioresciană despre cultură este dezvoltată pe larg în acest studiu: *cufundată până la începutul secolului al XIX-lea în barbaria orientală, societatea română, pe la 1820, începu a se trezi din letargia ei, apucată poate de-abia de atunci de mişcarea contagioasă prin care ideile revoluţiunii Franceze au străbătut până la extremităţile geografice ale Europei. Atrasă de lumină, junimea noastră întreprinse acea emigrare extraordinară spre fântânele ştiinţei din Franţa şi Germania, care până astăzi a mers tot crescând şi care a dat mai ales României libere o parte din lustrul societăţilor străine*[33]. *Căci nepregătiţi precum erau şi sunt tinerii noştri, uimiţi de fenomenele măreţe ale culturii moderne, ei se pătrunseră numai de efecte, dar nu pătrunseră până la cauze, văzură numai formele de deasupra ale civilizaţiunii, dar nu întrevăzuseră fundamentele istorice mai adânci, care au produs cu necesitate acele forme şi fără a*

căror preexistență ele nici nu ar fi putut exista. Și astfel, mărginiți într-o superficialitate fatală, cu mintea și cu inima aprinse de un foc prea ușor, tinerii români se întorceau și se întorc în patria lor cu hotărârea de a imita și a reproduce aparențele culturii apusene, cu încrederea că în modul cel mai grăbit vor și realiza îndată literatura, știința, arta frumoasă și, mai întâi de toate, libertatea într-un stat modern. [...] Avem de toate cu îmbelșugare – își închipuiesc ei – și când îi întrebi de literatură, îți citează cifra coloanelor înnegrite pe fiecare an cu litere române și numărul tipografiilor din București, și când le vorbești de știință, îți arată societățile mai mult sau mai puțin academice și programele discursurilor ținute asupra problemelor celor mai grele ale inteligenței omenești; dacă te interesezi de arta frumoasă, te duc în muzee, în pinacoteci și glyptoteci, îți arată expoziția artiștilor în viață și se laudă cu numărul pânzelor spânzurate pe perete; și dacă, în fine, te îndoiești de libertate, îți prezintă hârtia pe care este tipărită constituțiunea română și îți citesc discursurile și circulările ultimului ministru care s-ar întâmpla să fie la putere. Înainte de a avea partid politic, care să simtă trebuința unui organ, și public iubitor de știință, care să aibă nevoie de lectură, noi am fundat jurnale politice și reviste literare și am falsificat și disprețuit jurnalistica. Înainte de a avea învățători sătești, am făcut școli prin sate, și înainte de a avea profesori capabili, am deschis gimnazii și universități și am falsificat instrucțiunea publică. Înainte de a avea o cultură crescută peste marginile școalelor, am făcut atenee române și asociațiuni de cultură și am depreciat spiritul de societăți literare. Înainte de a avea o umbră măcar de activitate științifică originală, am făcut Societatea academică română, cu secțiunea filosofică, cu secțiunea istorico-arheologică și cu secțiunea științelor naturale, și am falsificat ideea academiei. Înainte de a avea artiști trebuincioși, am făcut conservatorul de muzică, înainte de a avea un singur pictor de valoare, am făcut școala de belle-arte; înainte de a avea o singură piesă dramatică de merit, am fundat teatrul național – și am depreciat și falsificat toate aceste forme de cultură. În aparență, după statistica formelor din afară, românii posedă astăzi aproape întreaga civilizare occidentală. Dar în realitate toate acestea sunt producțiuni

moarte, pretenții fără fundament, stafii fără trup, iluzii fără adevăr, și astfel cultura claselor mai înalte ale românilor este nulă și fără valoare, și abisul care ne desparte de poporul de jos devine din zi în zi mai adânc. Singura clasă reală la noi este țăranul român, și realitatea lui este suferința, sub care suspină și fantasmagoriile claselor superioare"[34].

Concluzia studiului maiorescian este aceea că *prin înlesnirea comunicărilor, vine acum însăși cultura occidentală la noi, fiindcă noi nu am știut să mergem înaintea ei. Sub a ei lumină biruitoare va deveni manifest tot artificiul și toată caricatura „civilizațiunii" noastre*[35]*. Forma fără fond* – continuă Maiorescu – *nu numai că nu aduce niciun folos, dar este de-a dreptul stricăcioasă, fiindcă nimicește un mijloc puternic de cultură. Și prin urmare vom zice: este mai bine să nu facem o școală deloc decât să facem o școală rea, mai bine să nu facem o pinacotecă deloc decât să o facem lipsită de arta frumoasă; mai bine să nu facem deloc statutele, organizarea, membrii onorari și neonorați ai unei asociațiuni decât să le facem fără ca spiritul propriu de asociere să se fi manifestat cu siguranță în persoanele ce o compun; mai bine să* nu facem deloc academii, *cu secțiunile lor, cu ședințele solemne, cu discursurile de recepțiune, cu analele pentru elaborare decât să le facem toate acestea fără maturitatea științifică ce singură le dă rațiunea de a fi. Căci dacă facem astfel, atunci producem un șir de forme ce sunt silite să existe un timp mai mult sau mai puțin lung fără fondul lor propriu.*

În studiul intitulat *Despre direcțiunea progresului nostru* (1874), junimistul **Theodor Rosetti** (1837-1923) preciza că progresul realizat în țara noastră este unul iluzoriu, câtă vreme nu avem o legislație română, o organizare în stat originală și adaptată trebuințelor poporului român, cât timp nu dispunem de *o istorie, o limbă, o știință română*.

Mihail Eminescu (1850-1889) constată că România secolului al XIX-lea este o țară agricolă, în care dominante sunt agricultura și mica industrie casnică. El pleacă de la premisa că în orice stat există o clasă care contribuie, în mod substanțial, la asigurarea mijloacelor de satisfacere a trebuințelor primare ale tuturor

cetățenilor. În România această clasă o reprezintă țăranul, întrucât numai acesta este în stare să producă, furnizând bunurile necesare susținerii, prin valoarea lor comercială și economică, cheltuielilor impuse de procesul de *modernizare*. Eminescu pledează în favoarea satului *românesc*, susținând că acesta trebuie să devină centrul unor prefaceri radicale, spațiul unui tip special de capitalism, *rural*. În viziunea sa, România *modernă* trebuie să fie un stat fundamentat pe civilizația autohtonă, de *esență rurală*, țărănească. Evoluția țării trebuie să țină cont de imperativul conservării *clasei țărănești*, iar *modernizarea* trebuie aibă în vedere dezvoltarea *lumii satului*, progresul socio-economic și cultural al țărănimii. Poetul național critică raționalismul apusean și politica liberalilor români, inspirată de acest raționalism; politica liberală a constat, în viziunea eminesciană, în a oferi românilor o sumă de *utopii*, precum *libertatea fără muncă*, *cultura fără învățătură*, *organizația modernă fără o dezvoltare economică analogă* (*Studii asupra stării actuale*, februarie 1880).

Națiunea, în înțelesul cel mai adevărat al cuvântului, se identifică cu *clasa țărănească*, *clasa cea mai pozitivă din toate*, *cea mai conservatoare în limbă*, *port*, *obiceiuri*, *purtătorul istoriei unui popor*, este de părere Eminescu (*Opere*, IX, p.173).

Potrivit interpretării lui Dumitru Micu, transfigurând *spațiul și timpul național* și valorificând *creația populară* românească, Eminescu exprimă *sufletul națiunii* sale în întreaga operă[36]. Poetul se inspiră, în creația sa, din faptele preistoriei și istoriei naționale, din creația orală autohtonă, promovând creația populară și folclorul românesc. În contrast cu interesul față de cultura autohtonă, Eminescu s-a arătat cel puțin rezervat, dacă nu chiar ostil față de valorile occidentale[37].

Ideile politice ale poetului național exprimă o viziune conservatoare asupra destinului națiunii. Asumând ideologia țesută în cadrul grupării *Junimea*, Eminescu se înscrie în galeria marilor teoreticieni ai conservato-

rismului cultural și politic european, precum Edmund Burke (Anglia), Louis de Bonald, Joseph de Maistre și François-René de Chateaubriand (Franța), Samuel Taylor Coleridge și Robert Southey (Anglia), Friedrich Carl von Savigny și Georg Wilhelm Friedrich Hegel (Germania). Conservatorismul devine parte a discursului politic începând cu anul 1830, în Anglia, iar substanța sa filosofică este dezvoltată de către Edmund Burke, în *Reflecții asupra revoluției din Franța* (1790).

Exponent, în egală măsură, al *naționalismului cultural*, Mihai Eminescu accentuază importanța *elementului românesc* în dezvoltarea României: *elementul românesc [trebuie] să rămâie cel determinant, el să dea tiparul acestei forme de stat, limba lui, înclinările lui oneste și generoase, bunul lui simț, cu un cuvânt, geniul lui să rămâie pe viitor norma de dezvoltare a țării și să pătrundă pururea această dezvoltare* (*Problema evreiască*, 1881).

Statul și societatea, afirmă Eminescu în articolul *Actualitatea* (1877), nu sunt lucruri convenționale, *răsărîte din libera învoială reciprocă dintre cetățeni; nimeni nu mai poate susține că libertatea votului, întrunirile și parlamentele sunt temelia unui stat. De sunt acestea sau de nu sunt, statul trebuie să existe și este supus unor legi ale naturii fixe, îndărătnice, neabătute în cruda lor consecință*. Popoarele și statele nu sunt produsele rațiunii, ale inteligenței contractuale, dimpotrivă, ele sunt rodul naturii. Popoarele, asemănător albinelor și furnicilor, care trăiesc în comunități grație instinctelor înnăscute, au avut nevoie de un punct stabil pentru susținerea eforturilor lor comune, respectiv de *stat*: *statul este un așezământ al naturii și nu al rațiunii*. Statul este o formă superioară indivizilor și claselor; pentru stat, indivizii, clasele sociale, partidele politice nu sunt entități autarhice; ele alcătuiesc *un complex de organe sociale, națiunea - Influența austriacă asupra românilor din Principate*, 1876. Cum societățile trăiesc prin exploatarea unei clase prin alta, statul trebuie să reducă lupta dintre acestea în cadre legale și să apere clasa dezmoștenită, dar legitimă, a țărănimii, împotriva

celorlalte clase mai bine înarmate. Spre a-și îndeplini cu nepărtinire rolul lui de regulator al luptelor sociale, statul necesită prezența un om neutru față de interesele de partid; acest individ este monarhul.

În eseul *Drepturile politice ale evreilor* (în *Scrieri politice și literare*), Eminescu notează: *Reformele liberale au deschis ușa funcțiunilor statului, înmulțite în infinit, tuturor feciorilor de popă și de negustori, care nu reprezentau nici avere, nici inteligență și care găseau mai comod a trăi din funcții plătite de stat și de comune, decât din munca lor proprie, din îndeletnicirea cu meșteșugul părinților lor*. În stratificarea socială din România, aristocrația (care trebuie să fie întotdeauna „istorică" spre a fi importantă) a dispărut aproape cu totul; la rândul său, clasa de mijloc a fost înlocuită cu străini; nu a mai rămas, drept clasă pozitivă, decât clasa țărănească, pe care ne silim, spune Eminescu, a o nimici. Și aceasta întrucât pe spatele acestei clase pozitive și păstrătoare a întregului mănunchi de fapte care constituie istoria unui popor, noi am clădit un aparat greoi de funcționari și de forme sociale, pe care le întreținem exclusiv din munca țăranilor. Țăranul poartă pe umeri *câteva mii de proprietari (la începutul secolului câteva zeci), mii de amploaiați (la începutul secolului câteva zeci), sute de mii de evrei (la începutul secolului câteva mii), zeci de mii de alți supuși străini (la începutul secolului câteva sute). Sub greutatea acestor poveri, țăranul român va sucomba și, odată cu el, va pieri și România*[38].

Românul adevărat se confundă, pentru Eminescu, cu țăranul, păstrător al virtuților naționale. Prin contrast, evreul nu întrupează idealul muncii pozitive și productive, ci una parazitară. *Înmulțirea evreilor în țările noastre a mers mână în mână cu reformele liberale*. Înțelegem prin *reforme liberale* transformarea radicală a țării sub influența capitalismului, spune Mihai Eminescu. Evreii sunt o *clasă parazitară*, din motive de ordin economic și național. Constituind o masă compactă, împrospătată prin noi imigrații, o clasă nu doar neasimilabilă, ci, prin legături internaționale, dușmană instituțiilor țării

noastre, evreii sunt, în aprecierea lui Eminescu, o adevărată primejdie națională. Pornind de la supoziția unei *rase românești pure* cu adânci deprinderi morale (*românul nu minte*), Eminescu este de părere că procesul de occidentalizare a României nu putea fi opera unei astfel de rase, ci a străinilor. Ceea ce, sub raport economic, reprezintă evreii pentru Moldova, sunt grecii pentru Muntenia, constată el. Date fiind preponderența lor politică și constituirea unei *pături suprapuse*, formată din oameni *fără tradiții, fără patrie și fără naționalitate hotărâtă*, primejdia evreilor este cu atât mai mare[39].

Potrivit concepției politice și culturale proprii lui Eminescu, poporul român nu poate evolua decât în forme (stat, instituții, cultură și civilizație) create de propriul său *geniu*. Fidel ideologiei conservatoare, poetul național promovează teza că ideile și, deopotrivă, formele politice și culturale au o valoare locală, adecvată mentalității unui anumit neam.

Spre final de secol XVIII, în Transilvania, Școala Ardeleană a jucat un rol peremptoriu în procesul configurării culturii românești și conservării ființei naționale. În Europa Răsăriteană și de Sud-Est, către sfârșitul secolului al XVII-lea, pe fondul decăderii Imperiului Otoman, după înfrângerea suferită de către turci în fața Imperiului Habsburgilor, în cadrul bătăliei de la Viena din 1683, și după încheierea Păcii de la Karlowitz din 1699, se ridică Austria, care se va înstăpâni asupra Ungariei și Principatului Transilvaniei. Austria începe să se afirme, la cumpăna secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, drept o mare putere europeană, consolidându-și acest rol în secolul al XVIII-lea și în prima jumătate a secolului al XIX-lea[40]. Principat inclus în Imperiul Habsburgic, în secolul al XVIII-lea, Transilvania se afla, la acea dată, din punct de vedere politic, sub regimul absolutismului luminat, instaurat de împăratul Iosif al II-lea, un regim constituțional în cuprinsul căruia românilor le erau refuzate reformele iosefine. Constituită încă din 1437 în *Unio trium nationum*, nobilimea etniilor minoritare

(unguri, secui și sași) se opunea includerii românilor în rândul *națiunilor politice*, socotindu-i pe aceștia *tolerați* în propria lor țară. După cucerirea Transilvaniei, la începutul secolului al XVIII-lea, de către austrieci, o unealtă aflată în slujba consolidării puterii imperiale o reprezintă biserica catolică, autoritatea centrală luând măsurile necesare în vederea consolidării influenței catolicismului. Împăratul de la Viena, Leopold I, a recunoscut vechile rânduieli din Transilvania, inclusiv drepturile celor *trei națiuni* (unguri, sași și secui) și ale celor *patru religii recepte* (catolică, luterană, calvină și unitariană). Românii sunt excluși de la exercitarea drepturilor politice acordate, în principiu, tuturor cetățenilor imperiului. În anul 1688, Transilvania este inclusă între granițele imperiului austriac, pierzându-și statutul anterior, cel de principat autonom aflat sub suzeranitate otomană.

Școala Ardeleană s-a ivit ca expresie a condițiilor istorice, socio-politice și religios-culturale în care trăiau românii, socotiți, în Transilvania, națiune *tolerată* de către ungurii, sașii și secuii aliați din 1437 în *Unio trium nationum*. Corifeii Școlii Ardelene (Samuil Micu, Gheorghe Șincai, Petru Maior, Ioan Budai-Deleanu) sunt preocupați să înființeze școli în limba română și să asigure cadre pentru ele, să tipărească și să difuzeze cărți (de interes divers, precum istorie, teologie, filologie, pedagogie, cunoștințe practice despre fenomenele naturii, creșterea animalelor, conservarea legumelor)[41], destinate românilor, în vederea conservării identității lor etnice și culturale.

Situată la interferența ideologiilor și manifestărilor Iluminismului, Școala Ardeleană promovează, în spațiul transilvan, *ideile naționale*. Inspirați de ideologia iluministă a vremii, corifeii Școlii dezvoltă doctrina *luminării maselor*, promovând cultura românească în comunitățile de români, cu precădere la sate. Cum subliniază Dumitru Micu, *expresie tardivă și parțială a spiritului Renașterii, Școala ardeleană a exprimat în spațiul cultural românesc voința*

cea mai hotărâtă a conștiinței naționale de a depăși orizontul gândirii medievale și a se integra epocii luminilor[42]. Cărturarii ardeleni pornesc de la postulatul *conștiinței de neam* și transformă acest nucleu primar, acest „sentiment" difuz al comunității de grai și de credință într-un „concept" director al vieții spirituale, susținut prin argumente istorice, filologice și politice[43].

Din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, iluminismul românesc manifestă o pregnantă nuanță națională (în mod deosebit în Transilvania) și populară, punându-se, în Transilvania îndeosebi, în slujba unei națiii multiplu oprimate: național, social-politic, religios-cultural. Fideli tradiției europene antiecleziastice, cărturarii români – mulți dintre ei, *fețe bisericești* – transmută unele direcții ale iluminismului potrivit realităților autohtone. Astfel, prin mijlocirea prefețelor pe care le scriu la cărțile de cult, *clericii* patrioți acționează în mediul rural în scopul iluminării maselor. În Transilvania, corifeii Școlii Ardelene își propun să culturalizeze poporul prin traduceri și prelucrări destinate cunoașterii fenomenelor naturii, economiei practice și apărării ființei naționale a românilor oprimați național, social, politic și economic[44].

Stimulul întregii activități - orale și scrise - a întemeietorilor Școlii ardelene a fost *spiritul militant*: Micu, Șincai, Maior, Budai-Deleanu și toți ceilalți ardeleni luminați nu au profesat știința pentru știință, istoria pentru istorie, lingvistica pentru lingvistică ori teologia pentru teologie; ei și-au subsumat toate preocupările de ordin cultural cauzei *propășirii națiuniii* române[45].

După cucerirea treptată a Transilvaniei, definitivată și oficializată prin tratatul de la Karlowitz din 1699, noile autorități au căutat să-i atragă pe credincioșii de rit ortodox la catolicism. O parte din preoții și credincioșii ortodocși din Transilvania vor accepta, într-un final, *Unirea cu biserica Romei*, aderând la noua confesiune greco-catolică. Prin această „unire" confesională a românilor, autoritățile vizau inclusiv ruperea legăturilor cu

ierarhii, domnitorii și credincioșii din Țara Românească și Moldova, care îi sprijiniseră de-a lungul timpului în efortul de a-și păstra credința ortodoxă strămoșească[46].

Rezoluția imperială din 14 aprilie 1698, dată de către împăratul Leopold I, prevedea că românii ortodocși puteau să se unească cu oricare dintre cele patru religii recepte, bucurându-se, pe cale de consecință, de drepturile și privilegiile confesiunii respective: *aceia care se vor uni cu una din celelalte religiuni recepte se vor bucura de privilegiile religiunii pentru care se vor declara*. În același document era prevăzută situația în care românii *se vor bucura de privilegiile preoților catolici*, anume dacă aceștia se vor uni cu Biserica Romei și vor recunoaște pe Papă drept conducător al bisericii. Aceste privilegii au în vedere scutirea de iobăgie, scutirea de la plata contribuțiilor față de Stat sau scutirea de obligațiile față de nobilimea maghiară locală, mare proprietară de pământ[47].

Enciclica dată în data de 2 iunie 1698, de către cardinalul Kollonich, arhiepiscop de Esztergom, prevedea unirea românilor doar cu Biserica Romei. Preoții români puteau primi privilegiile Bisericii Catolice numai dacă acceptau cele patru puncte florentine: *preoții români, biserica și averile lor mănăstirești să se bucure întocmai de aceleași drepturi și imunități ale căror posesiune și uz s-au acordat bisericii catolice, membrilor* și averilor ei[48].

Prin *diploma imperială* a lui Leopold I din 19 martie 1701, se aprobă românilor care vor recunoaște *unirea*, prin trecerea la catolicism, drepturi care-i ridică din starea de *tolerați* în rândul celorlalți fii ai patriei. Ulterior, Inochentie Micu va transforma realitatea unirii religioase într-o armă de luptă, în vederea obținerii drepturilor politice pentru românii transilvăneni.

Însușindu-și ideile Luminilor, cărturarii români din Ardeal dezvoltă o mișcare intelectuală fără precedent, în spiritul programului de *emancipare politică a națiunii române*.

Corifeii Școlii Ardelene au argumentat ideea *originii romane a românilor*, teza *unității* lor *naționale* și a *autodeter-*

minării, ideea caracterului latin al limbii române și tema *anteriorității* și *continuității* românilor în Transilvania și pe cuprinsul Daciei de odinioară. Au promovat cultul pentru *istoria națională*, istoria fiind înțeleasă drept o modalitate de *afirmare* și *susținere politică a drepturilor românilor* din Transilvania, prin prisma legitimării acestor drepturi.

Ioan Inocențiu Micu Klein (1692-1768), episcopul greco-catolic al Episcopiei române unite de Făgăraș, formulează *programul politic* al Școlii Ardelene, revendicând, pentru români, pe baza unei documentări istorice serioase, un loc în viața constituțională a Imperiului, respectiv considerarea lor drept *națiune politică* în cadrul regimului de stări propriu constituționalismului transilvan. Promovarea dreptului integrării românilor în sistemul politic din Ardeal drept a patra națiune constituțională a fost dublată de acțiuni vizând organizarea unui sistem educațional destinat consolidării etno-culturale a națiunii române. Argumentele sale s-au îndreptat, în spiritul *istorismului* veacului, într-o atmosferă propice dreptului istoric, spre *istoria* neamului românesc. Negației stăruitoare venite din partea *națiunilor politice*, Inochentie Micu i-a opus afirmarea *vechimii poporului român* pe teritoriul în care acesta s-a format, susținerea *originii latine* și, în dreaptă consecință, afirmarea *ideii continuității* sale. În opinia lui, românii erau îndreptățiți să aspire la un loc în viața politică a principatului, datorită numărului și contribuției pe care o aduceau la avuția generală[49]. Inocențiu Micu a căutat să-i determine pe conducătorii politici ai Imperiului să recunoască drepturile constituționale cuvenite unui popor de obârșie ilustră, precum românii[50]. El susține că românii sunt urmașii vechilor coloniști romani, iar în virtutea acestui fapt ei sunt și cei mai vechi locuitori de pe teritoriul fostei Dacii. Inocențiu Micu a încercat să facă din această ipoteză temeiul dobândirii, de către românii ardeleni, de drepturi politice.

Istoriografia consacrată iluminismului românesc

include lucrări precum *De ortu, progressu, conversione valachorum* (1774), *Brevis historica notitia* (1778), *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae* (1780). *Istorismul* Școlii Ardelene, afirmând *originea latină și unitatea neamului* românesc, a oferit românilor ardeleni temeiuri solide în vederea luptei de emancipare politică a propriei națiuni. Istorismul Școlii Ardelene datorează o parte însemnată din ideile sale fundamentale lui Samuil Micu, Gheorghe Șincai, Petru Maior și Ioan Budai-Deleanu.

În 1778, **Samuil Micu** (1745 –1806), teolog greco-catolic, istoric, filolog, lexicograf și filosof, își încheie cea dintâi lucrare destinată *istoriei națiunii*, intitulată *Brevis historica notitia* (lucrare netipărită, dar care a circulat în mediile intelectuale românești). Opera tratează subiectul *istoriei românilor* de la îndepărtatele sale origini romane la epoca contemporană, incluzând istoria Țărilor Române. Micu reconstituie istoria etnogenezei românești și a *permanenței neamului pe teritoriul Daciei de odinioară*, de-a lungul veacurilor. Scrisă în spiritul militantismului politic, istoria sa dovedește angajarea scrisului istoric în sensul mișcării de emancipare a națiunii[51].

În lucrarea *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae* (scrisă de Micu în 1780), este teoretizată *teza originii latine a poporului român*. Cartea aceasta este cea dintâi gramatică românească scrisă, care își popune înstăpânirea în conștiința publică a ideii *originii latine a limbii române*. Sprijinită de cercetarea gramaticală și de concluziile de ordin istoric, *ideea originii latine* a limbii române devine din acest moment leitmotivul ideologiei iluministe române.

În luna martie a anului 1791, este redactat memoriul cunoscut sub numele *Supplex Libellus Valachoum* (*Petiția românilor din Transilvania*), cu contribuția lui Samuil Micu, Gheorghe Șincai și Petru Maior. Acest memoriu politic este adresat de către românii din Transilvania Curții de la Viena, fiind cel mai important document politic al românilor transilvăneni din secolul al

XVIII-lea. Operă colectivă, în *Supplex* se plămădește o pledoarie în favoarea drepturilor politice ale românilor din Transilvania. Se demonstrează cu argumente istorice că poporul român este cel mai vechi dintre națiunile care locuiesc în Ardeal, el fiind mult mai numeros decât toate celelalte națiuni la un loc. Sarcinile și obligațiile asumate față de stat întemeiază cererea justă a românilor de a li se acorda drepturi politice egale și corespunzătoare[52]. *Națiunea română* – se spune în memoriu – *este cu mult cea mai veche dintre toate națiunile Transilvaniei din vremea noastră, întrucât este un lucru sigur și dovedit, pe temeiul mărturiilor istorice, al unei tradiții niciodată întrerupte, al semănării limbii, datinilor și obiceiurilor, că ea își trage originea de la coloniile romane aduse la începutul secolului al doilea de către împăratul Traian.* Autorii *Supplex*-ului au căutat să demonstreze că și după anul 275 – an în cuprinsul căruia au fost retrase pe linia Dunării legiunile romane din Dacia –, romanii au continuat să stăpânească Dacia, românii formându-se ca popor și la sud și la nord de Dunăre.

Principala operă istorică a lui **Gheorghe Șincai** (1754 -1816) se intitulează *Hronica românilor și a mai multor neamuri*, în trei volume, tipărită doar parțial în Calendarul de la Buda, în anii 1808 și 1809. Au existat două încercări de tipărire în anul 1843 la Iași și în 1844 la Buda a acestei lucrări. Dar este tipărită numai o parte din volumul I. Abia în anii 1853-1854 este tipărită cu litere chirilice ediția integrală a *Cronicii*, iar o a doua ediție integrală, cu litere latine, este publicată în 1885-1886.

Prin proporțiile ei, prin problematica abordată, *Cronica* lui Șincai a fost socotită drept *prima istorie modernă* a poporului român, prima mare sinteză științifică[53]. Ea cuprinde istoria românilor între anii 86 și 1739 și urmărește legitimarea istorică a aspirațiilor politice și culturale ale românilor transilvăneni; lucrarea este documentată prin studiul scrierilor antice și moderne referitoare la români. Informațiile care au stat la baza realizării acestei opere au fost culese din patru sute

cincizeci și opt de volume de limbă greacă, latină, italiană și maghiară, în intervalul 1775-1780.

Asemeni celorlalți corifei ai Școlii Ardelene, Gheorghe Șincai statuează teza că românii sunt descendenții romanilor, dacii fiind exterminați în timpul războaielor purtate de Traian pe teritoriul Daciei. Autorul ardelean face această asumpție întrucât dorește să demonstreze faptul că, după anul 106, Dacia a fost romanizată: locuitorii provinciei sunt romani, iar istoria Daciei se sincronizează istoriei Imperiului Roman.

Ținând seama, pe de o parte, de concepția ideologico-politică latinistă a lui Șincai și, pe de altă parte, de rolul pe care îl atribuie aproape toți învățații Școlii Ardelene latinității pure a românilor, drept premisă și fundament în direcția revendicării egalității în drepturi cu stările politice privilegiate, teza exterminării dacilor și a descendenței românilor exclusiv din coloniștii romani era absolut necesar de susținut[54].

Samuil Micu și Gheorghe Șincai acordau o mare importanță unirii cu biserica Romei și se străduiau să sublinieze latinitatea limbii și poporului român.

Petru Maior (1756-1821) (istoric, filolog și protopop greco-catolic de Reghin) a scris o operă menită să apere punctele de vedere proprii mișcării politice naționale românești din Ardeal. Scrierile sale istorice, între care amintim *Istoria pentru începutul românilor în Dacia* (1812), s-au concentrat asupra unor subiecte precum *originea poporului român*, *continuitatea sa în Dacia*, respingerea ideilor potrivnice românilor.

Istoria pentru începutul românilor în Dacia debutează cu o recomandare de metodă și cu un apel la replică românească împotriva istoricilor care colportează defăimări la adresa românilor. Replica vizează restabilirea adevărului istoric, iar prin aceasta, încurajarea morală a unui popor de nobilă sorginte, poporul român. Petru Maior evocă memoria strămoșilor, care dau seama de viața strălucită din care sunt plămădiți românii: *văzând din ce viață strălucită sunt prăsiți* [românii], *toți să se îndemne*

strămoșilor întru omenie și bună cuviință a le urma: zburdare așa nedumerîtă în mulți din cei streini scriîtori iaste de a vomi cu condeiul asupra românilor, strănepoților romanilor celor vechi, orice le șoptește lor duhul acela, carele mai demult ſpre aceaia îi întărâta pre varvari, ca pre romani sau ca pre domnii lor să-i urască sau lor ca prea vîtejilor biruîtori a toată lumea să le pismuiască, cât și când fără nicio dovadă iscodesc ceva, sau și minciuni apriate ſpun asupra românilor. Cugetul meu iaste nu întreagă istoria românilor a o țese, fără cele ce mai vârtos se țin de începutul lor în Dachia, din vechii scrîptori, pentru aceia a le însemna, ca văzând românii din ce viță strălucîtă sunt prăsiți, toți să se îndemne strămoșilor săi întru omenie și în buna-cuviință a le urma, adecă, către împăratul lor al Austriei să fie cu credință, către patria sa cu cucerie, către domnii locurilor cu ascultare, către tot de-aproapele cu dragoste, și pre sine întru toate puterile sufletului cu nevoință să se deplinească, cât, precum de la buna maică, firea, au împărtășît talant bun, așa toți să se facă cetățeni patriei folosîtori"[55].

Ioan Budai-Deleanu (1760-1820) a intrat în conștiința epocilor care i-au urmat mai cu seamă ca fiind poetul generației sale și primul poet modern al lîteraturii române. El a adus contribuții la constituirea unui sistem rațional, logic și sistematic de norme gramaticale și la cristalizarea terminologiei moderne în domeniul lingvistic. Din perſpectîva îmbogățirii limbii, Budai-Deleanu a fost adeptul neologismelor preluate din latină și limbile romanice. În domeniul lexiografic, el realizează un pas însemnat către realizarea unui dicționar general al limbii române[56]. Astfel, în *Prefața* sau *Introducerea* istoricească la *Lexiconul românesc-nemțesc*, publicat la Liov, în anul 1818, el explică mobilul tipăririi acestei lucrări: *pricina mi-au fost lîpsa unei cărți ca aceasta în limba română; îndemnul, iubire de neam; scopul, folosire de obște.*

Obiectîvul asumat al Școlii Ardelene este *emancîparea polîtică și culturală a națiunii române. Limba de obște*– limba română - vizată prin eforturile de normare, unificare și îmbogățire, constituie un mijloc primordial pentru atingerea acestui scop. De origine latină, limba română

reprezintă dovada elocventă a originii romane, a vechimii și continuității poporului român în Transilvania. Unul dintre proiectele întreprinse de Ion Budai-Deleanu l-a constituit acela de a scrie o istorie a originii tuturor naționalităților din Ardeal, proiect realizat parțial în lucrarea, publicată în limba latină, *Mici cugetări privind originile popoarelor Transilvaniei, cu observații istorico-critice* (*De originibus populorum Transylvaniae*). Alături de Petru Maior, Ioan Budai Deleanu formulează concepția *originării limbii române în latina populară*, recunoscând inclusiv influența traco-dacică și slavă asupra latinei populare vorbite în Dacia. Cercetarea originilor și a procesului de constituire a limbii îl conduce pe Budai Deleanu spre problematica istorică a originii și evoluției poporului român[57]. Lucrarea *De originibus populorum Transylvaniae* cuprinde o dare de seamă asupra *prefacerilor* petrecute în Dacia, asupra *originii* și *faptelor popoarelor* care locuiesc pe acest teritoriu. Dintre corifeii Școlii ardelene, numai Budai-Deleanu recunoaște supraviețuirea unei părți din populația daco-getică în Dacia post-aureliană, fără să-i acorde totuși vreo pondere în formarea poporului român[58].

Iluminiștii ardeleni nu au cerut un stat național pentru români, nu au militat pentru transformarea Transilvaniei în stat național românesc. Ei au pretins drepturi politice naționale pentru români, echivalente celor garantate juridic stărilor sau națiunilor recunoscute și, respectiv, religiilor recepte. În unele formulări, se preciza că românii cer pentru nobilii, preoții, țăranii din rândurile lor *drepturi egale* cu păturile și categoriile similare din rândul grupurilor privilegiate. Conștiința națională modernă românească este o convingere intimă a originii, limbii, spiritualității comune și a unității românilor, convingere manifestată activ, prin lupta, pe căi diferite, pentru emancipare[59]. Conștiința civică românească evoluează în același timp cu conștiința istorică, ambele fiind nutrite de istoriografie, de scrierile istorice ale cronicarilor și ale istoricilor români (uneori

şi străini) contemporani.

Spre a oferi o imagine grăitoare asupra procesului de modernizare a culturii româneşti din această epocă, se cuvine să amintim contribuţia fundamentală a Bisericii în construcţia identitară românească.Veacurile al XVI-lea, al XVII-lea şi al XVIII-lea au fost martorele, în arealul de cultură şi civilizaţie românească, dezvoltării literaturii religioase. Din rândul clericilor s-au ridicat cronicari de limbă slavonă: Macarie, Eftimie şi Azarie. În Ţara Românească, călugărul tipograf Macarie a tipărit cărţi în limba slavonă: *Liturghierul* (1508), *Octoihul* (1510) şi *Tetraevanghelul* (1512).

Spiritul Reformei a facilitat apariţia celor dintâi tipărituri în limba română. Tiparul se introdusese la noi la începutul secolului al XVI-lea. La scurt timp după traducerea Bibliei din latină în germană sub impulsul reformei religioase iniţiate în anul 1517 de către Martin Luther, cetatea Braşov va deveni centrul traducerilor religioase în limba română. Stabilit la Braşov, diaconul Coresi (? – 1583) şi-a tipărit cărţile într-o perioadă în care politica de atragere a românilor la calvinism era în plină desfăşurare. Coresi a substituit formulărilor greoaie, adesea contrare spiritului limbii noastre, prezente în textele maramureşene, caracterele vorbirii româneşti din zona târgovişteană, graiul din acest ţinut devenind nucleul *limbii române literare*[60]. Primul volum coresian românesc îl reprezintă Întrebare creştinească (1559), fiind o reeditare a catehismului din anul 1544. El este urmat de *Tetraevanghelul* (1661), *Lucrul apostolesc* (*Praxisul)* sau *Faptele apostolilor* (1663), *Cazania* (1564), *Liturghierul* (1570), *Psaltirea* (1570), *Pravila* sau *Nomocanonul* (1570-1580), *Palia* (1582).

În secolul al XVII-lea se remarcă, pe tărâmul culturii române, activitatea a doi mitropoliţi şi a unui mare boier, cumnat al domnitorului Munteniei, Udrişte Năsturel. Mitropoliţilor, **Varlaam al Moldovei** (?-1657) şi **Simion Ştefan al Ardealului** (?-1656), neamul românesc le datorează îndeosebi *Cazania* şi, respectiv, *Noul*

Testament.

În Moldova din vremea domnîtorului Vasile Lupu (1634-1653), **Mîtropolîtul Varlaam** oferă una dintre cele mai de seamă lucrări din istoria vechii culturi românești, operă tipărîtă la Iași în anul 1643: este vorba de *Cazania* sau *Carte românească de învățătură la dumenecele preste an și la praznice împărătești și la svănți mari*. Cazania cuprinde un *cuvânt împreună cătră toată seminția românească*. În timp, această lucrare s-a răspândît în toate regiunile locuîte de români. Cazania lui Varlaam cuprinde și stihuri, printre cele dintâi în limba română scrisă.

Tot în Moldova, Mîtropolîtul **Dosoftei** (1624-1694), a tipărît cărți de rîtual, în limba română: la 1679 *Lîturghierul*, la 1681 *Molîtvelnicul*, la 1683 *Octoihul*, *introducând limba română în serviciul dîvin*. Dosoftei este primul mare poet cult în limba română. Psalmii versificați de el – *Psaltirea în versuri* – au adus mângâiere în sufletele credincioșilor români de pretutindeni[61].

În Transilvania, mîtropolîtul ortodox **Simion Ștefan** exprima pentru prima dată trebuința unei limbi lîterare românești și promova ideea unîtății noastre etnice. El tipărea la Bălgrad două lucrări religioase, *Noul Testament* (1648) și *Psaltirea* (1651), a căror semnificație depășește limîtele vieții bisericești. Cele două cărți, în special prima, prezintă interes deosebît pentru istoria culturii românești, în speță pentru limba lîterară. Tradus după versiunile greacă, slavonă, latină și maghiară, *Noul Testament* de la Bălgrad înscrie o dată semnificativă în istoria culturii românești, în special prin *Predoslovia către cîtîtori*, care exprimă conștiința unîtății neamului și a îndatoririi de a se scrie pe înțelesul românilor de pretutindeni. Textul traducerii utilizează un vocabular accesibil tuturor românilor, contribuind astfel la statornicirea limbii lîterare[62].

În anul 1688 se tipărește integral, la București, *Biblia*, cunoscută sub numele de *Biblia de la București* sau *Biblia lui Șerban Cantacuzino*. Prin *aceasta* se pune în circulație o limbă lîterară care reprezintă sinteza eforturilor tu-

turor scriitorilor ecleziastici români de până atunci și se deschide calea pe care se va dezvolta limba română literară de mai târziu. *Biblia de la București* a contribuit la impunerea *graiului muntenesc* ca fundament al *limbii literare românești*. Principalele versiuni românești ulterioare ale Bibliei, ale lui Samuil Micu, Andrei Șaguna ori Gala Galaction, au folosit textul *Bibliei* lui Șerban Cantacuzino.

În Țara Românească, **Antim Ivireanul** (c.1660-1716), în calitate de mitropolit al Ungrovlahiei, a întemeiat o nouă tipografie la Târgoviște. În această tipografie au apărut un număr de 18 cărți, dintre care 11 în limba română. Dintre tipăriturile românești, amintim: *Psaltirea*, *Octoihul*, *Liturghierul*, *Molitvelnicul*, *Catavasierul și Ceaslovul*. Mitropolitului Antim îi revine meritul de a fi *introdus* pentru totdeauna *limba română în slujba bisericească*[63].

Așadar, în Moldova, româna devine limbă de cult prin Dosoftei. În Țara Românească, se slujea în limba slavonă, însă cu citirea Evangheliei, Apostolului și Cazaniei în românește (începând din timpul lui Matei Basarab, domn al Țării Românești în intervalul 1632-1654). Sub Cantacuzini și sub Brâncoveanu (domn al Țării Românești în perioada 1688-1714), se menține rostirea slavonească, dar în cărțile bilingve tipărite de Antim Ivireanul, indicațiile rituale sunt în limba română. Înlocuirea completă a slavonei devine posibilă în perioada următoare, cea a domniilor pământene, între 1720 și 1740, grație în special traducerii și tipăririi cărților de cult necesare, prin osteneala episcopului de Râmnic, Damaschin (m. 1725). Activitatea sa în această direcție este continuată de succesorul său, Chesarie (m. 1780). Prefețele lucrării *Minee* (6 volume) afirmă originea romană a poporului român, supraviețuirea dacilor și implicit a unor componente proprii spiritualității lor, într-un spirit umanist consonant cu acela al *epocii luminilor*[64]. Pentru literatura religioasă, secolul al XVIII-lea se constituie într-o epocă de desăvârșire a traducerii cărților de ritual în românește, statuând limba română

ca limbă de cult în locul limbii slavone. În Principatele Române, s-a scris, până în secolul al XVI-lea, numai în slavonește, întrucât slavona era limba de cult și de cancelarie, așa cum în țările catolice latina îndeplinea acest dublu rol.

Societatea românească la începutul epocii moderne

La începutul secolului al XIX-lea, mai precis în anii 30 ai acestui veac, în Țările Române ia naștere o nouă elită politică și intelectuală, formată de indivizi educați în Occident. Membrii acestei elite, despre care am vorbit în secțiunea precedentă, și-au asumat idealul realizării unirii Țării Românești cu Moldova, datoria de a milita în favoarea independenței spațiului românesc și de a călăuzi țara noastră către *modernizare* prin integrarea, în spațiul de cultură și civilizație românesc, a valorilor occidentale.

Pe scena publică a societății românești se iveau, în anii 60 ai secolului XIX, două grupări de intelectuali și, respectiv, politicieni: liberalii și conservatorii. Liberalii susțineau extinderea drepturilor politice și libertăților civile, sprijineau industria și proslăveau Europa apuseană drept model de urmat. Conservatorii insistau asupra autorității claselor avute, care erau singurele, după părerea lor, în stare să asigure ordinea și stabilitatea socială, dând prioritate agriculturii și respingând modelul occidental ca fundamental incompatibil cu specificul și

nevoile societății românești[65]. Conservatorii au reprezentat interesele marilor moșieri, iar liberalii pe cele ale clasei mijlocii, de comercianți și industriași, în plin avânt[66].

Notabil este faptul că, deși Țările Române se aflau, încă din secolul al XIV-lea, sub dominația Imperiului Otoman, românii nu numai că reușiseră să-și păstreze, în tot acest timp, integritatea teritorială (Țările Române nefiind transformate în pașalâc), structurile sociale și economice tradiționale, dar, dintre popoarele creștine supuse stăpânirii otomane, ei vor rămâne singurul popor care nu se va lăsa islamizat[67].

Potrivit istoricilor, odată cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în contextul european al *secolului naționalităților*, România se îndreaptă hotărât către formele de dezvoltare social-politică moderne. Procesul de modernizare s-a reflectat în structura societății, având consecințe pentru fiecare clasă sau pătură socială. O cincime din populația țării locuiește în mediul urban. În Principate, alături de clasele sociale tradiționale – țărănimea (care formează majoritatea absolută a populației) și boierimea (moșierimea) -, pe scena social-economică își face apariția burghezia (grație înfloririi orașelor), aceasta dobândind rosturi și semnificații însemnate, cu caracter modern, în societatea românească. De altfel, *Statutul lui Cuza* adoptat în anul 1864 anula privilegiile de clasă, iar *Constituția* din 1866 constata, formal, dispariția din structura socială a clasei boierilor; rangul de boier este socotit anacronic. La țară, locul marilor moșieri a fost luat de arendaș; la origine cămătar, proprietar de mică prăvălie sau negustor de grâne, arendașul nu se simțea legat de viața satului, de mentalitățile și modul de viață țărănești. Însă, pe măsură ce scădea rolul moșierului, creștea importanța arendașului, datorită expansiunii sistemului arendei în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea. La anul 1900, peste jumătate din pământul moșiilor de peste 500 ha și trei sferturi din pământul moșiilor de peste 3 000 ha erau date în aren-

dă[68]. Faptul că, în marea lor majoritate, arendașii erau etnici evrei, va avea implicații decisive în societatea românească, la începutul secolului XX (Răscoala din 1907) și mai cu seamă în anii 30, când antisemitismul se va acutiza în România.

De-a lungul timpului, evreii constituiseră o minoritate etnică puternică, atât numeric, cât și din punctul de vedere al statutului social. Prima comunitate evreiască, formată din emigranții din Turcia, s-a stabilit probabil la Iași pe la mijlocul secolului al XVII-lea. La începutul secolului al XVIII-lea, atrași de psoibilitățile economice și încurajați de o relativă toleranță, evreii au devenit suficient de numeroși în anumite orașe spre a face posibilă înființarea propriilor bresle de negustori. La final de secol, urmare a permanentei emigrări din Galiția și din Bucovina, aflate sub stăpânire austriacă, evreii s-au stabilit în multe sate și pe moșiile boierilor, unde s-au angajat în anumite ocupații, cu precădere împrumutul de bani cu dobândă și vânzarea băuturilor spirtoase. În deceniile de început ale secolului al XIX-lea, anumiți evrei au devenit arendași pe moșiile boierilor, care erau încântați de posibilitatea obținerii unor profituri substanțiale. Acești arendași au fost precursorii celor care vor întemeia marile trusturi de arendări la sfârșitul aceluiași veac.[69]

Spre finalul secolului al XIX-lea, în România se înfiripă o nouă clasă socială, care va juca un rol vital în istoria social-politică a țării noastre și a Europei în secolul XX; este vorba despre muncitorime sau lucrătorii salariați, a căror viață socială era marcată de un program zilnic de muncă de 12-14 ore și de condiții de muncă și de trai la limita subzistenței. La finalul secolului al XIX-lea, clasa muncitoare de la orașe a pășit în viața politică organizată grație înființării Partidului Social-Democrat al Muncitorilor din România. Cu toate acestea, în secolul XIX, socialismul nu era o doctrină cu mare apetit în rândul românilor, în parte din cauza originii sale venetice, în parte din pricina numărului redus

al celor care alcătuiau clasa proletară, comparativ cu masa țăranilor, aceștia din urmă formând majoritatea absolută în societatea acelei vremi.

La cumpăna secolelor XIX și XX și în prima jumătate a secolului XX, majoritatea românilor locuiau la țară. Nu este de neglijat, însă, debutul unui proces care se va accentua pe parcursul secolului XX, anume migrarea unei părți din populație de la sat la oraș, în căutarea unui trai mai bun, în condițiile supraaglomerării demografice a satelor românești, sărăciei și fărâmițării proprietății funciare familiale, dar și a cunoașterii, de către oraș, a unor ritmuri dinamice de dezvoltare economică, odată cu înscrierea României în galeria statelor capitaliste.

Conform statisticilor de natură economică sau electorală, țărănimea reprezenta peste 80% din populația țării. Reforma agrară din 1864 i-a transformat pe țărani în proprietari ai pământului, fapt cu urmări importante pentru dezvoltarea economiei capitaliste în România. Dar, după trei decenii de la reformă, statistica arăta că aproximativ 300 000 de țărani aveau sub 2 ha de pământ, iar alți 300 000 nu aveau pământ deloc. Erau, prin urmare, dependenți de sistemul învoielilor agricole, și mai ales al cămătăriei. Aproximativ o treime din populația țării avea un nivel de trai foarte scăzut și nu beneficia de avantajele modernizării. Din această perspectivă, țăranii asigurau „costurile" modernizării și erau „perdanții" acesteia. Au beneficiat de modernizare numai țăranii înstăriți, având proprietăți de peste 10 ha, care, după venituri, trebuie incluși în *clasa de mijloc*. Pentru cei mai mulți dintre țărani – chiar cu proprietăți de peste 10 ha, dar care, în condiții de secetă sau creștere a impozitelor, ajungeau în pragul „falimentului" –, modernizarea însemna un trai mai bun pentru „domnii de la oraș" sau pentru cei care reușeau să „emigreze" de la sat la oraș. Abia reformele – agrară și electorală – de după Primul Război Mondial vor schimba radical statutul țărănimii în societatea românească. *Clasa de mijloc*,

constituită treptat, odată cu transformările declanșate de Tratatul de la Adrianopol din anul 1829, a cunoscut în aceste decenii cele mai semnificative mutații, constituindu-se în efecte directe ale modernizării[70]. Prin anii 40 ai secolului al XVIII-lea, clasa mijlocie devenise deja, în România, cea mai dinamică forță economică și socială, datorită căreia se dezvoltau orașele și târgurile.

La sate, „clasa de mijloc" era reprezentată de țăranii care posedau între 10 și 50 ha de pământ, de negustori, preoți, învățători. O categorie aparte era cea a arendașilor, formată, în majoritate, din evrei, care, în timp, se dedicaseră comerțului și cămătăriei. În primele trei sau patru decenii ale secolului al XIX-lea, evreii, mai mult în Moldova decât în Țara Românească, au dobândit preponderență în rândurile cămătarilor. Ei și-au dobândit predominanța în comerț și cămătărie într-o perioadă relativ scurtă de timp. Negustorul evreu a introdus creditul între micul vânzător cu amănuntul și clientul obișnuit, practică economică împământenită curând, care a permis negustorului și cămătarului evreu să-și extindă afacerile și la sate. Acest tip de credit s-a dovedit popular în rândurile țărănimii[71].

Dar cum trăiau oamenii din satele românești la cumpăna secolelor XIX și XX? Potrivit lui Wilkinson, *satele din această epocă sunt alcătuite din colibe, toate de aceeași mărime*. Sunt toate construite în același fel; zidurile sunt din lut, acoperișurile din stuf, dar nici zidurile, nici acoperișurile nu-i apără pe oameni de ploi și de zăpezi. Atât cât le îngăduie vremea *frumoasă, locuiesc în casă, însă, când vine iarna, pe frigul cel mare, se retrag în niște gropi săpate sub fiecare colibă, unde se încălzesc mai ușor, cu un mic foc de gunoi și de vreascuri, la care, pe deasupra, își fierb și hrana, câtă este. B*ărbații, femeile și copiii din fiecare familie, oricât ar fi de mulți, se culcă claie peste grămadă într-una din aceste locuințe subterane[72]. Explicația pe care Neagu Djuvara o oferă acestei stări de fapt este următoarea: În provinciile românești, și mai ales în Muntenia, erau două ținuturi: pe de o parte, cel de șes, imensa câm-

pie care prelungește către sud-vest stepa ucraineană, trecând prin sudul Basarabiei și prin tot sud-estul Munteniei; este drumul tuturor năvălirilor, câmpul de luptă al tuturor războaielor austro-ruso-turce, *dar și zona latifundiilor; în contrast absolut cu această „mohorâtă câmpie", există, pe măsură ce urci către arcul Carpaților, ținutul de deal și de munte, cu podgoriile, pășunile, pădurile, văile lui. Un alt peisaj, o altă lume – aproape un alt popor, Jos, către valea Dunării, veacuri de robie, de necazuri și de jaf au corcît trupurile și au ticăloșît sufletele. Sus, înspre munte, țăranul, apărându-se pas cu pas, și-a putut păstra peticul de pământ, libertatea și demnîtatea*[73]. Spre munte, țăranul se poate adăposti în pădure, în Codrul perceput, în gândirea populară, drept *frate cu românul*. În fața năvălirilor și jafurilor săvârșîte de turci ori de tătari, românii aflau adăpost și alinare în spațiul familiar al codrului. Neagu Djuvara rezumă plastic relația țăranului cu pădurea: la cel mai mic semn al primejdiei, *tot satul dispare în pădure*.

Cât privește mentalul colectîv, țăranul este familist, conservator și creștin. Copiii părăsesc familia atunci când le vine vremea căsătoriei, existând tradiția ca fetele, odată mărîtate, să intre în familia soțului. Potrîvît etnologilor, viața la țară este ordonată de rîtmul anotimpurilor și al sărbătorilor. Anotimpurile guvernează muncile țăranului, mai cu seamă pe cele agricole, iar calendarul religios îi structurează timpul sacru. Conștiința originii comune a neamului întreține obiceiurile, rîtualul cultului și tradițiile, care trebuie respectate întocmai. Iată cum rezumă Constantin Rădulescu-Motru unîversul satului românesc, accentuând ideea ascendentului cultural al satului asupra orașului: în sate, *obiceiurile legate de familie au fost și sunt încă de o fixîtate care nu are pereche la alte popoare; aceasta a și făcut puterea de rezistență a satelor românești, cu toate băjeniile forțate din trecut. Dar alături de fixîtate constatăm și mobilîtate: în obiceiurile satului a pătruns, mulțumîtă acestei mobilîtăți, rîtualul religios, împletindu-se în ele într-un chîp așa de armonic, încât dă impresia că rîtualul introdus este tot așa de vechi*

ca și obiceiurile. Credințele, legendele, formulele de vrajă, simbolurile folosite de locuitorii satelor românești sunt minunate încrucișări spirituale născute din păgânism și creștinism, cum nu se mai întâlnesc nicăieri în cealaltă lume creștină. Dispozițiile testamentare apoi, care sunt actele cel mai intim legate de viața familiei, fiindcă prin ele se asigură avutul urmașilor, au fost puternic influențate de credința religioasă. O mare mulțime de proprietari de moșie au ținut să înzestreze mai curând bisericile și mănăstirile decât pe proprii lor fii. În grija lor, întărirea ortodoxismului era pe același plan cu întărirea familiilor lor. [În ceea ce privește *folclorul și arta populară*], *satele noastre nu s-au alimentat spiritual din rămășițele căzute de pe masa culturală a orașelor, cum a putut fi cazul în alte țări, ci s-au alimentat din aceea ce au produs poeții și artiștii lor anonimi; anonimi, dar ai lor și numai ai lor. Evoluția de la conștiința comunității de origine la conștiința comunității de limbă s-a produs astfel în modul cel mai natural în constituția etnicului românesc. Poezia și arta populară, începute la sate, s-au transformat treptat, prin mijlocirea oamenilor de vocație, educați în instituțiile de oraș, într-o mișcare culturală națională, care a dus la unitatea culturală a românilor de pe tot întinsul teritorial al Regatului român contemporan*[74]. Așadar, potrivit lui Rădulescu-Motru, cultura națională românească s-a născut la sat.

În vorbirea țăranilor și în limbajul celor mai vechi documente, cuvântul *sat* cunoaște mai multe înțelesuri: un fenomen social care include o *populație*, o *vatră de sat*, locul de așezare a gospodăriilor, și, respectiv, un *trup de moșie*, locurile de muncă ale acestor oameni. Sintagma *de moșie* desemnează orice bun care vine de la moși, de la *strămoși*, un bun moștenit. Prin *trup de moșie* se înțelege suprafața satului, *hotarul satului*. În limba veche, *hotar* semnifică granița care desparte un sat de altul și, în același timp, suprafața cuprinsă între hotare. Vatra și moșia satului formează laolaltă un tot organic.

Acest tablou etnologic românesc este valabil pe parcursul secolului al XIX-lea și, în egală măsură, în prima parte a secolului XX și în epoca interbelică.

Viața socială a românilor din afara României în secolul al XIX-lea

În *Transilvania*, societatea românească de la mijlocul secolului al XIX-lea până la izbucnirea Primului Război Mondial a rămas covârșitor rurală. Compromisul din 1867 împărțea cârmuirea monarhiei habsburgice între Austria și Ungaria. Odată cu regimul dualist, din punct de vedere economic, Transilvania a constituit o zonă periferică în Imperiul Austro-Ungar, fiind inclusă în partea ungară a Monarhiei dualiste. Nu exista o clasă de mari moșieri români, iar populația urbană românească era nesemnificativă numeric. Clasa mijlocie românească forma o pătură subțire: doar 3,6% din românii din Ungaria erau angajați în industrie, transporturi și comerț în 1910. Majoritatea erau mici întreprinzători, meșteșugari și proprietari individuali de părăvălii. În Transilvania nu exista o burghezie industrială românească, iar dezvoltarea industrială și agricolă a regiunii rămânea în urma celei din părțile occidentale ale Ungariei. Preoții, învățătorii, persoanele din administrația locală, avocații și medicii reprezentau aproximativ 3% din populația

românească din Ungaria[75]. Potrivit recensământului din anul 1910, românii alcătuiau 59,7% din populația rurală, dar numai 19,7% din cea urbană. Cu numai 20% din populație trăind în orașe la începutul secolului, românii din Transilvania aveau un slab impact cultural asupra mediului urban. Din punct de vedere cultural, elitele urbane din Ardeal erau în mare parte maghiare și germane, incluzând mulți evrei maghiarizați.

Recunoscând primatul agriculturii drept o problemă vitală în societatea românească din Imperiul Austro-Ungar, conducătorii români erau convinși că industrializarea și urbanizarea vor constitui cheia dezvoltării națiunii române. Ei au perceput drept cauză fundamentală a înapoierii economiei românești absența industriei în zonele locuite de români, fapt pentru care vedeau industrializarea drept o soluție a problemei agrare și un fundament al unei puternice mișcări naționale[76]. Marea proprietate funciară, industrială și bancară din Ardealul aflat sub stăpânire străină nu era românească. Din punct de vedere economic, ținând cont de realitatea că marea proprietate agricolă și marea proprietate industrial-bancară în Transilvania nu erau românești, în rândul românilor s-a născut o mișcare cooperatistă. Agricultura a constituit preocuparea centrală a elitelor românești, acestea propunând, drept soluții de dezvoltare economică a comunității românești, asociaționismul și cooperatismul[77].

Românii din Transilvania erau excluși de la participarea la viața politică a statului, implicit de la posibilitatea de a ocupa funcții în aparatul birocratic al provinciei. Din punct de vedere al educației, în anul 1879, parlamentul ungar a adoptat legea potrivit căreia predarea limbii maghiare devenea obligatorie în școlile elementare confesionale românești ortodoxe și unite. Ea a fost urmată în 1883 de o lege similară care afecta școlile medii cu predare în altă limbă decât cea maghiară, iar în 1891 de o lege care prevedea folosirea limbii maghiare în grădinițele nemaghiare.

În Transilvania, românii erau greco-catolici și ortodocși, ungurii și secuii aparțineau bisericilor unitariană, reformată și romano-catolică, iar sașii și șvabii celor luterană și catolică. Românii fuseseră toți ortodocși până la sfârșitul secolului al XVII-lea, când o parte a clerului și a populației laice a acceptat unirea cu Roma, constituind Biserica Unită sau Greco-Catolică. Elita românească a început să se formeze în Transilvania secolului al XVIII-lea în jurul instituției Bisericii Unite, care a oferit românilor șansa recunoașterii politice și dobândirii de privilegii și posibilitatea contactului cu Occidentul. În secolul al XIX-lea, mai ales după 1848, această elită s-a extins la societatea laică, ea cuprinzând clasele de funcționari și de burghezi, alcătuite în proporție covârșitoare din etnici maghiari și germani. Cu studii de drept în universități ungurești sau germane, românii s-au alăturat funcționarilor maghiari și sași, intelectualilor, negustorilor, bancherilor, meșteșugarilor și comercianților din societatea transilvană. Erau însă puțini la număr[78].

În Bucovina, anexată de către Austria în 1775, potrivit recensământului din 1910 ucrainienii alcătuiau grupul cel mai numeros, reprezentând 38,4% din populație, urmați de români cu 34,4%, evrei și germani cu 12 respectiv 9,3%. Între anii 1775 și 1900, proporția populației românești a scăzut mereu: de la 68% în 1786, la 55,4% în 1848, și la 34,4% în 1910. La sfârșitul secolului al XIX-lea, în Bucovina conviețuiau un număr de 12 naționalități și 10 confesiuni. Din punct de vedere confesional, populația Bucovinei se împărțea în ortodocși (68,59%), romano-catolici (12,35%), mozaici (11,63%) și greco-catolici (3,28%). Se adăugau comunitățile de protestanți (luterani, evangheliști, baptiști), precum și pravoslavnicii de rit vechi. Populația românească era formată din țărani iobagi și liberi, meșteșugari, negustori, preoți, învățători, nobili proprietari de pământ și slujbași ai statului.

În pofida politicii de divizare și asimilare a comuni-

tății românești, practicată de Curtea de la Viena prin acordarea de avantaje simbolice și materiale membrilor elitei, aceasta, în marea ei majoritate, și-a conservat sentimentul identității naționale, căutând să promoveze valorile culturale românești[79]. Bucovina și-a manifestat adeziunea la Unirea Principatelor, a sărbătorit și a susținut Independența României (1878).

În secolul al XIX-lea, germanii și evreii din Bucovina erau majoritari în zonele urbane, contribuind semnificativ la coagularea aparatului birocratic al provinciei. Politica Austriei în privința economiei și a naționalităților a produs modificarea echilibrului etnic în Bucovina, făcând, în timp, din această provincie, *cel mai multinațional ținut al coroanei* din Imperiul habsburgic[80].

La mijlocul secolului al XIX-lea, în rândul românilor din Bucovina a luat naștere o mișcare națională condusă de descendenții familiei Hurmuzachi. În timpul revoluției de la 1848, o parte dintre naționaliști a îndemnat la unirea tuturor românilor într-un teritoriu autonom al coroanei habsburgice, în vreme ce altă parte a promovat idealul unirii românilor din Transilvania, Moldova și Valahia în cadrul unui imperiu habsburgic federalizat[81].

În Bucovina, învățământul în limba română a fost bine reprezentat exclusiv la nivel elementar. Spre deosebire de Transilvania, aici școala nu a devenit un edificiu al românismului, în sensul consolidării identității naționale și promovării luptei pentru conservarea drepturilor poporului român. Cea mai importantă organizație a românilor a fost *Societatea pentru literatura și cultura română din Bucovina*, cu organele de presă *Foaia* (1865-1869) și *Aurora Română* (1881-1884).

Basarabia a fost anexată de către Rusia în anul 1812. În anul 1897, în vremea primului recensământ imperial din Rusia, populația Basarabiei număra 1 936 012 locuitori, din care 47,6% se declarau români, 19,6% ucraineni, 1,85% evrei și 8% ruși. Pe măsură ce se consolida stăpânirea rusească, vechea comunitate boierească se

destrăma. În 1911, dintr-un număr de 468 de familii nobiliare din Basarabia, numai 138 erau românești. În a doua jumătate a secolului XIX, aceste familii au fost în mare măsură integrate în societatea rusă, iar în ceea ce privește obiceiurile, atitudinile și chiar limba, majoritatea acestora nu difereau, în esență, de nobilimea imperiului în general. Masa populației rurale a avut un contact direct mult mai mic cu funcționarii guvernamentali decât nobilimea și orășenii. Satul tindea să-și administreze treburile după propriile legi și cutume, tradiționale[82].

Marea majoritate a românilor (și a populației în general) era rurală și depindea de agricultură pentru a-și câștiga existența. Țăranii reprezentau clasa cea mai numeroasă a societății basarabene. Răzeșii formau o altă categorie semnificativă a țărănimii române din această provincie.

Aproape timp de un secol, până la Primul Război Mondial, Biserica din Basarabia a fost supusă unei neîncetate centralizări și rusificări. Centralizarea și rusificarea, atât de evidente în practicile administrative ale Bisericii, au guvernat deopotrivă politica oficială a provinciei în domeniul învățământului și culturii. Începând cu anul 1840, la Seminarul teologic din Chișinău, toate cursurile sunt predate în limba rusă. În cea mai mare parte a perioadei de dominație rusă, viața intelectuală și culturală românească a stagnat. În cei cincizeci de ani de dinaintea Primului Război Mondial, rusa este limba de predare în toate școlile de stat[83].

În Basarabia, clasa conducătoare românească a fost treptat înlocuită sau rusificată. Declanșarea unei urbanizări destul de rapide în secolul al XIX-lea a dus la creșterea importanței unui alt grup etnic urban: evreii, care au devenit clasa negustorească și manufacturieră dominantă, în ciuda faptului că mulți dintre ei erau săraci. Birocrații ruși și micii burghezi evrei reprezentau elita urbană, în timp ce țărănimea moldovenească lucra pământul la țară[84].

Pe măsură ce rusificarea s-a extins asupra sistemului de învățământ, limba română a dispărut și din administrație. Limba română a decăzut inclusiv ca limbă a Bisericii ortodoxe a moldovenilor, dată fiind desființarea seminariilor cu predare în românește. Rusificarea lingvistică și culturală a intelectualilor moldoveni, nivelul accentuat al represiunii politice și marea pondere a țăranilor pasivi din punct de vedere politic au constituit factorii care au făcut ca naționalismul să nu fie o forță puternică în Basarabia înaintea secolului XX[85].

PARTEA A DOUA

Cultură Și Identitate Națională Românească

Spiritul timpului în Europa secolului XX

Zorii Epocii Maselor și noile așezăminte ideologice

În lucrarea *Originile totalitarismului*, Hannah Arendt dezvoltă o paralelă între fenomenul prăbușirii societăților de clasă în urma Primului Război Mondial, dezvoltarea psihologiei *omului de masă* și instalarea la putere a regimurilor totalitare în anii 30 ai secolului XX. În viziunea autoarei, prăbușirea sistemului tradițional de clase a antrenat prăbușirea sistemului tradițional de partide. Mulți dintre cei care se identificau doctrinar cu unul dintre partidele politice tradiționale s-au trezit în afara reprezentării politice, condamnând sistemul politic existent, pe care îl percepeau ca fiind *imoral*, *corupt*, *incapabil* să le rezolve problemele sociale de zi cu zi. Această cultură politică în curs de formare era influențată și de realitățile economice ale momentului, între care cele mai importante erau inflația și șomajul. Înlăuntrul atmosferei de prăbușire a societății tradiționale și de clasă, s-a dezvoltat psihologia *omului de masă*. Această psihologie se caracterizează prin faptul că

oamenii începutului de secol XX au devenit interesaţi de *problemele abstracte ale ideologiei* şi *s-au implicat în viaţa politică a cetăţii*, graţie universalizării votului, de cele mai multe ori susţinând programe şi formaţiuni politice aflate la extrema - stângă sau dreaptă - a eşicherului politic.

Odată cu dobândirea votului universal, la finalul Primului Război Mondial, *masele populare intră în viaţa politică*, având o armă puternică, *votul*, dar fiind *lipsite de o cultură politică democratică*; valorile şi idealurile caracteristice unei societăţi moderne, deschise, democratice le erau complet străine. Până de curând în istoria umanităţii, civilizaţiile fuseseră *create şi călăuzite de o mică aristocraţie intelectuală, niciodată de către mulţimi*, spune Gustave Le Bon; acum însă, *mulţimea devine vizibilă, instalându-se în locurile de prim rang ale societăţii*, potrivit lui Ortega y Gasset. Citându-l pe Ortega, François Furet subliniază faptul că Primul Război Mondial *a slăbit ierarhiile sociale*, făcându-i pe oameni mai capabili să simtă şi să acţioneze în chip identic[86], solidarizându-i aşadar. Oameni din diferite clase şi categorii sociale, având pregătiri diverse, au transgresat diferenţele de natură socială şi culturală dintre ei, unindu-se în jurul unui ideal, al unui simbol comun - *Patria*. În acelaşi timp, sentimentul sacrificiului comun în numele idealului naţional, materializat prin jertfa supremă pe câmpul de luptă, le-a insuflat oamenilor sentimentul că *idealul democraţiei sociale şi politice este legitim*, că *fiecare individ trebuie să aibă şansa de a lua parte în mod egal la gestionarea treburilor publice*. Politicienii au venit în întâmpinarea acestui ideal, prin *garantarea constituţională a scrutinului universal*. Înţelegem apariţia statului totalitar în secolul XX, răspândirea ideologiei politice la nivel de masă, înfruntarea belicoasă dintre extrema dreaptă şi extrema stângă de-a jungul anilor 30 în statele europene, proliferarea extremismului şi terorismului politic, a discursului naţionalist şovin, instalarea la putere a regimurilor totalitare în epoca succesoare Primului Război Mondial, în marea majoritate

a țărilor europene, dacă avem în vedere generalizarea psihologiei *omului-masă* în societatea europeană a vremii. După cum apreciază Erns Nolte, *problema centrală politică [...] pentru întreaga Europă în următoarele decenii [de după cel dintâi război mondial – n.n.], avea să fie pătrunderea masivă a maselor populare în politică și punerea astfel la încercare, testarea ideilor liberale*[87].

Lucrarea *Revolta maselor* (1929) a lui José Ortega Y Gasset deplânge *predominanța spiritului masei* și a vulgului în conștiința publică a epocii. Autorul critică societatea contemporană care, sub impactul tehnicii, depersonalizează individzii, nivelează cunoștințele, transformându-se în *societate de masă*. Ortega împarte societatea în clase de indivizi (și nu sociale), distingând două tipuri umane: *omul-superior* (elita) și *omul-masă* (mulțimea). El nu face referiri la clase sociale, ci la indivizi, care pot fi superiori, respectiv mediocri. Elementele care conduc la construirea elitei sunt dorința de a nu coincide cu masele, concordanța ideilor și a modelelor de comportament, înclinația psihologică în direcția asumării a cât mai multor sarcini și îndatoriri. Elita reprezintă miorita care, posedând calități și valori deosebite - capacitatea de a sluji ca necesitate internă, predispoziție către ascetism, rigurozitate și exigență față de sine -, are ca scop general desăvârșirea sa moral-spirituală. În timp ce *elita* include persoana sau grupul de persoane înzestrate cu o demnitate aparte, *masa* reprezintă un concept care trimite la omul mediu, ordinar. În societatea modernă, *omul-masă* constituie majoritatea absolută și desemnează o clasă de indivizi compusă din inși care duc o viață izolată și disociată; dorințele, modelele de comportament și ideile acestor oameni sunt identice, iar această realitate psihologică are darul de a conduce la fenomenul de *masificare a societății*: personalitatea umană se dizolvă într-un *individ-mediu* fără identitate, fără gândire independentă și fără conștiință personală, acesta fiind un *teren prielnic pentru instaurarea de regimuri totalitare*. Mișcările politice

reprezentative pentru masa socială sunt fascismul, bolșevismul și sindicalismul.

În epoca noastră domină omul-masă, el este cel care decide, spune Ortega, anticipând totalitarismele care urmau să pună în primejdie civilizația europeană peste numai câțiva ani: *secolul al XIX-lea, spune el, a zămislit o castă de oameni (oamenii-masă rebeli) care pun într-un pericol iminent însăși principiile cărora le datorează viața. Dacă acest tip uman continuă să fie stăpânul Europei și dacă el rămâne în mod definitiv cel care decide, vor fi de ajuns 30 de ani pentru ca acest continent al nostru să revină la barbarie*, conchide filosoful spaniol.

În *Psihologia maselor* (1895), Gustave Le Bon anticipase și el sosirea *erei maselor*, vorbind despre *sufletul colectiv* al mulțimii psihologice, suflet caracterizat printr-o serie de proprietăți distinctive și care îi determină pe oameni *să simtă, să gândească și să acționeze într-un fel cu totul diferit de acela în care simte, gândește și acționează fiecare individ, izolat de mulțime*. Le Bon este de părere că *dispariția personalității conștiente, orientarea pe calea sugestiei și contagiunea sentimentelor și ideilor în același sens, tendința de a transforma imediat în acte ideile sugerate*, sunt principalele caracteristici ale individului în starea de mulțime. Sufletul mulțimii se evidențiază prin atribute precum impulsivitate, versatilitate, iritabilitate, sugestibilitate, credulitate, contagiune, simplitatea sentimentelor, exagerarea și violența acestora, intoleranța, fanatismul, autoritarismul, conservatorismul. Convingerile mulțimii sunt coordonate de sentimentul supunerii oarbe, al intoleranței sălbatice, al nevoii de propagandă violentă. Masa este hipnotizată de forța magică a cuvintelor, *acestea putând declanșa în sufletul ei furtunile cele mai violente, după cum la fel de bine le poate liniști: rațiunea și argumentele nu pot lupta împotriva anumitor cuvinte și formule*.

Secolul XX a cunoscut un fenomen unic în istorie, și anume totalitarismul. Anterior, istoria nu a produs tipul de guvernare ideologică sau de regim ideologic, *sisteme de explicare a lumii în care acțiunea politică a oameni-*

lor are un caracter providențial, orice divinitate fiind exclusă[88]. Revoluția rusă din 1917 marchează cea dintâi apariție a *statului totalitar* în Europa, urmată, în 1922, de *fascismul italian*, și în 1933, de *național-socialismul german*.

Potrivit liderului fascist Benito Mussolini, *concepția fascistă despre stat este atotcuprinzătoare: în afara sa, nu pot subzista valori umane și spirituale. Astfel înțeles, fascismul este totalitar și statul fascist – o sinteză și o unitate care include toate valorile – interpretează, dezvoltă și face posibilă întreaga existență a unui popor. Un partid care guvernează o națiune „totalitaristă" reprezintă un nou punct de plecare în istorie. Suntem liberi să credem că acesta este secolul autorității, un secol tinzând către „dreapta", un secol fascist*[89]. Mussolini definește fascismul drept o democrație *autoritară, organizată și concentrată pe baze naționale*, care celebrează *întărirea forței statului* și intervenționismul în viața economică[90]. Punctele comune mișcărilor fasciste europene sunt principiul conducătorului și voința creării unei *lumi noi*, fascinația pentru violență și patosul tinereții, conștiința apartenenței la o elită, flacăra revoluționară și onorarea tradițiilor[91].

Omologul său german, Adolf Hitler, anunță o *nouă concepție asupra statului* și, deopotrivă, *o nouă concepție asupra lumii*. În vara anului 1936, într-un document secret, cunoscut numai de vârfurile ierarhiei statului german, Hitler enumera o parte din măsurile politice și economice proprii regimului său: este definită drept *soluție finală* a luptei pentru existență a poporului german *extinderea spațiului vital și a bazei de hrană și materii prime. Eu trasez următoarele sarcini*, spune dictatorul german: armata germană trebuie să fie în patru ani gata de luptă; economia germană trebuie să fie în patru ani aptă de război[92]. Odată cu preluarea puterii în stat, *eliminarea evreilor din corpul național german* nu s-a mai realizat prin demonstrații în masă și cuvântări etalate public, ci prin legi. Fundamentală în acest sens a fost *legea pentru refacerea corpului de funcționari de stat profesioniști*, emisă pe 7 aprilie 1933, care a inclus *paragraful arienilor*, potri-

vît căruia toți funcționarii de stat de origine nearianã urmau să fie pensionați, exceptându-i pe eroii de front din Primul Război Mondial și rudele acestora. Acest paragraf a fost, în substanța lui, extins foarte curând la tagma avocaților și a medicilor acreditați la asigurările medicale, a scriitorilor, artiștilor, studenților și elevilor. Nu a durat mult până ce *dovedirea originii ariene* a devenît absolut obligatorie pentru cetățenii germani[93].

În centrul ideologiei totalitare se află o serie de viziuni fundamentale privind *natura* și *destinul* omenirii. Odată ce totalitarismul a identificat adevărul suprem, fie acesta *lupta de clasă* (marxism), *noblețea forței* (fascism) sau *conservarea sângelui arian* (nazism), se dezvoltă presupunerea, implicită, că societatea trebuie ghidată către salvarea sa ultimă (milenarism secular). Acest lucru necesită ca statul să fie cel care indică drumul de urmat de către societate. Ideologia totalitară vizează transformarea totală a societății: statul își arogă dreptul de a *revoluționa* și *remodela* ordinea socială. Totalitarismul impune utopia societății ideale și imperativul *reeducării* cetățenilor. Toate aspectele gândirii și activității umane sunt investite cu semnificație ideologică[94]. Doctrina totalitară include o serie de principii ideologice: ideea conflictului și a luptei; principiul autoritarist; violența; teroarea politică; monopolul asupra mijloacelor de comunicare; utilizarea propagandei politice în scopul îndoctrinării maselor.

În lucrarea *Modernitatea sub un neobosit colimator*, Leszek Kolakowski afirmă că *diavolul a inventat state ideologice, a căror legitimitate se bazează pe faptul că stăpânitorii lor sunt deopotrivă deținători ai adevărului. Cine se opune unui asemenea stat sau sistemului său este dușmanul adevărului*[95]. Statele ideologice, fundamentate fie pe ideologia marxist-leninistă fie pe ideologia nazistă ori fascistă, au pretins să purifice omenirea de agenții corupției, decadenței și disoluției și să redea o presupus pierdută unitate a oamenilor (excluzându-i pe cei catalogați drept subumani - inamici sociali și de rasă). Pentru

comuniști, demonul era reprezentat de *proprietatea privată*, *burghezie*, *preoți*, *culaci*. Naziștii au identificat drept surse ale tuturor calamităților social-naționale *plaga evreiască*, *iudeo-bolșevismul*, *iudeo-plutocrația* și *marxismul*. Ambele mișcări totalitare au detestat și au denunțat liberalismul, democrația și parlamentarismul, ca forme de degradare a politicii de stat[96].

Universul social și doctrinar românesc în Epoca Marii Uniri

În anul 1918, românii din Basarabia, Bucovina și Transilvania, deși aflați sub stăpânire străină, s-au pronunțat, prin adunări plebiscitare, în baza principiului juridic al *autodeterminării popoarelor*, pentru unirea acestor provincii istorice românești cu patria mamă, România. Urmare a Marii Uniri din anul 1918, România și-a modificat statutul geopolitic în Europa, transformându-se dintr-o țară mică într-un stat de mărime medie. Potrivit recensământului din 1930, în România populația era de 18.057.028 locuitori, dintre care: 12.981.324 români, 1.425.507 unguri, 745.421 germani, 728.115 evrei, 582.115 ruteni, ucrainieni, 409.150 ruși, 366.384 bulgari, 262.501 țigani, 154.772 turci, 105.750 găgăuzi, 51.842 cehi, slovaci, 51.062 sârbi, croați, sloveni, 48.130 polonezi. Între minorități figurau și greci, tătari, armeni, albanezi, huțani și alte neamuri. Minoritățile naționale locuiau în toate provinciile istorice românești, având o pondere mai mare în Bucovina, Dobrogea și Transilvania. Erau recunoscute oficial religiile ortodoxă,

greco-catolică, romano-catolică, unitariană, baptistă, mozaică, mahomedană, reformato-calvină, evanghelică-luterană, lipoveană, adventistă, armeano-gregoriană, armeano-catolică. După anul 1918, un milion de români a rămas în afara granițelor statului român. În perioada interbelică, indicele demografic a cunoscut o evoluție pozitivă, din punctul de vedere al sporului natural România aflându-se pe primul loc în Europa. În același timp, ea ocupa prima poziție în privința mortalității infantile. În cele două decenii ale perioadei interbelice, România a cunoscut un spor demografic de 4,4 milioane locuitori, ajungând, în 1939, la aproape 20 de milioane. Repartizarea populației după medii se prezenta astfel: 77,78% în mediul rural și 22,2% în cel urban. La sfârșitul perioadei interbelice, ponderea populației rurale a crescut la 81,8%. Covârșitoarea majoritate a populației se ocupa cu agricultura, iar în industrie lucra mai puțin de 10% din totalul său. O pondere minoră o avea populația din servicii[97].

Viața politică a fost puternic marcată, precum în restul țărilor europene, de *introducerea votului universal*. Odată cu acesta, masele de cetățeni au început să facă istorie, hotărând soarta politică a națiunilor. În România, constituția s-a modificat în iulie 1917, iar în noiembrie 1918 a fost emis decretul-lege privind reforma electorală. Adunarea Deputaților urma să fie aleasă prin vot universal, direct, secret și obligatoriu de către toți bărbații majori (peste 21 de ani). Pentru Senat, vârsta necesară spre a fi eligibil era de 40 de ani. De altminteri, actele de Unire însele făceau referire la votul universal. *Votul universal a chemat la viața politică activă milioane de cetățeni, au apărut noi partide, ofertele electorale s-au diversificat*. Alături de tradiționalele partide de guvernământ (Național Liberal și Conservator), și-au desfășurat activitatea Liga (Partidul) Poporului, Partidul Țărănesc, Partidul Național-Democrat, Partidul Social-Democrat (devenit Partidul Socialist) în vechiul Regat. Li s-au alăturat partidele din provinciile istorice

unîte cu patria-mamă: Partidul Național Român din Transilvania, Partidul Țărănesc din Basarabia, Partidul Democrat al Unirii din Bucovina. În anii 1920-1923, acestea au fuzionat cu partide din vechiul Regat. S-au constituît și partide ale minorîtăților naționale: Partidul German, Partidul Maghiar, Uniunea Evreilor Pământeni. Precum în majorîtatea țărilor europene ale vremii, pe scena polîtică românească au evoluat și partide extremiste, fie ele de stânga (Partidul Comunist din România), fie de dreapta (Liga Apărării Național-Creștine, Legiunea Arhanghelul Mihail, Partidul Național-Socialist German, Garda de Fier)[98]. Odată cu *universalizarea votului* în România și în celelalte țări europene, după Primul Război Mondial, istoria lumii intră într-o nouă epocă, denumîtă în lîteratura socio-polîtică prin sintagma *epoca maselor* sau *era maselor*.

După Primul Război Mondial s-a înregistrat o creștere *a gradului de interdependență între statele europene*. Dezvoltarea mass-media (presă, radio) și a mijloacelor de transport (tren, automobil, avion) a facilîtat informarea promptă a europenilor. Societatea/Liga Națiunilor se întrunea în sesiuni anuale: timp de câteva luni, reprezentanții statelor membre își exprimau puncte de vedere asupra problemelor internaționale. De-a lungul perioadei interbelice s-au dezbătut probleme de ordin economic, polîtic, cultural, științific. Principalele *curente ideologice și polîtice* au dobândît o *dimensiune europeană*, s-au parafat dîverse alianțe interstatale, bazate pe afinități doctrinare[99].

În perioada dintre cele două războaie mondiale, lumea se globalizează, iar în România intelectualii se vor angaja într-o dezbatere acută prîvind căile de dezvoltare a țării și într-o legîtimă acțiune de configurare a trăsăturilor specificului național. La începutul secolului XX este reluată, de către elîte, marea dezbatere din secolul al XIX-lea prîvind *identitatea națională* și căile de *modernizare a societății românești*.

În spațiul public românesc se pot distinge, după

Marea Unire din 1918, două grupări de intelectuali, identificați prin sintagmele *europeniști* și *tradiționaliști*. Europeniștii consideră România parte a Europei și insistă că aceasta trebuie să preia modelul de dezvoltare economică și socială propriu *Occidentului urbanizat* și *industrializat*. Tradiționaliștii scot în evidență caracterul agrar al României și identifică modele de dezvoltare întemeiate pe propria sa moștenire socială și culturală.

Din *perspectiva ideologică* a *modenizării* României, după Marea Unire din 1918, s-au dezvoltat mai multe curente de idei, dintre care cele mai importante au fost neoliberalismul, țărănismul, naționalismul (în forma sa moderată sau extremă) și marxismul. Noul liberalism românesc, asemenea celui european, este o doctrină politică în viziunea căreia intervenția statului în economie este necesară, întrucât piața liberă nu este în stare să asigure bunăstarea tuturor cetățenilor. Reprezentanții neoliberalismului românesc - Ștefan Zeletin, Mihail Manoilescu, Vintilă Brătianu, Victor Slăvescu, Dimitrie Drăghicescu, I.N. Angelescu, N. Arcadian, Eugen Lovinescu - au dezvoltat teoria privind protecționismul, concretizată în formula *prin noi înșine*. Acesta promova idealul valorificării superioare a *resurselor naționale*, în primul rând prin *forțe proprii*. Neoliberalii acordau o atenție deosebită rolului statului în economie, după un război care produsese pagube însemnate țării și într-o epocă, postbelică, de consolidare a României întregite[100]. Cea de-a doua concepție cu impact deosebit în societatea românească a fost țărănismul. Această doctrină politică și economică a fost promovată de Constantin Stere, Virgil Madgearu, Ion Mihalache, Gheorghe Zane, Constantin Rădulescu-Motru, care susțineau ideea potrivit căreia România, stat agrar, evolua pe o cale noncapitalistă, fundamentându-și modernizarea economică și socială pe mica proprietate țărănească. Se susținea *primatul țărănimii* în viața socială, culturală și economică a țării. Țărănimea era percepută drept o clasă omogenă și independentă, având un rol fundamental

în evoluția societății românești. Doctrina politică țărănistă preconiza îmbunătățirea situației țărănimii, care merita o viață materială și spirituală corespunzătoare unui stat civilizat. Grija imperativă față de situația gospodăriei țărănești, cooperație, acordarea de credite ieftine, înzestrarea cu vite și unelte, alimentația și sănătatea țăranului răspundeau, în concepția doctrinarilor țărăniști, unor necesități stringente ale procesului de modernizare a satului și, implicit, a societății și statului românesc. Se afirma că, prin aplicarea doctrinei țărăniste și prin instaurarea *statului țărănesc* – autentică formă a democrației –, gospodăria țărănească bazată pe *proprietatea de muncă* se va dezvolta corespunzător. Pornind de la concepția că România trebuia să rămână un stat preponderent agrar, reprezentanții țărănismului nu au negat necesitatea dezvoltării diverselor ramuri industriale[101].

În România unificată au fost promovate inclusiv *concepții* de *dreapta conservatoare* și de *extremă dreaptă*, numite, în literatura de specialitate, *naționaliste*. Conservatorii respingeau modelul civilizației occidentale, promovând, în schimb, *spiritul tradițional*, țărănismul, *ortodoxismul* și *autohtonismul*. Nichifor Crainic, de pildă, a elaborat modelul statului *etnocratic român*, bazat pe *ortodoxism*. Naționalismul șovin era expresia extremei drepte. Doctrina vehiculată de către organizațiile politice de extremă dreaptă din România făcea referire la imperativul lichidării regimului democratic și instaurării, în schimb, a unui regim autoritar. Ea promovau idealul unei *României a românilor* și îmbrățișa antisemitismul. În același spirit, se cerea proporționalitatea numerică (*numerus clausus*) în ocuparea funcțiilor publice de către străini (mai ales evrei), naționalizarea culturii și economiei românești[102].

Doctrina social-democrată s-a dezvoltat datorită contribuțiilor lui Șerban Voinea, Lothar Rădăceanu și Ilie Moscovici, care au continuat linia ideologică a socialistului Constantin Dobrogeanu-Gherea, căutând

să adapteze teoria lui Marx la condițiile concrete din statele agrariene, în care proletariatul avea o pondere scăzută. Ei apreciau că România, care fusese „târâtă" pe calea capîtalismului în secolul al XIX-lea, începea să cunoască o dezvoltare organică, în primul rând industrială. În plan social, princîpala clasă era proletariatul, care avea menirea să înlăture burghezia de la putere și să realizeze socialismul pe pământul României[103].

Istoriografia română sub semnul modernității în Epoca Marii Uniri

Chestiunea *specificului național*, foarte activă la finele secolului XIX, ca o moștenire romantică, a continuat să joace un rol însemnat și după desăvârșirea unității politice românești, la 1 decembrie 1918. Tendința de a explica într-un cadru mai larg *fenomenul românesc* și *civilizația modernă*, de a le legitima și promova în contextul tentațiilor revizioniste externe, este caracteristică pentru această epocă[104].

Elev al lui Titu Maiorescu, istoricul **A. D. Xenopol** (1847-1920) pleacă în anul 1867 la Berlin, cu ajutorul unei burse acordate de societatea *Junimea* din Iași, unde urmează prelegeri filosofice, juridice și istorice. În 1871, susține doctoratul în drept și în istorie. În 1883 este numit profesor de *Istoria Românilor* la Universitatea din Iași. Xenopol înstăpânește aici modelul *lecțiilor inaugurale*, inspirându-se, în demersul său, din tradiția universitară germană, unde orice curs era deschis printr-o expunere amplă asupra domeniului care urma a fi cercetat. Xenopol și-a deschis cursul de istoria

românilor de la Universitatea din Iași, în 1883, cu o *lecțiune* în care definea istoria, obiectul și finalitatea acesteia, prelegerea intitulându-se *Lecțiunea de deschidere a cursurilor de istoria românilor de la Universitatea din Iași*. El definea istoria drept *eveniment politic, social-economic, cultural*. Practic însă, el s-a ocupat în studiile sale și de societate, moravuri, mentalități, tratând inclusiv aspecte ale realității sociale pe care le socotea, în principiu, străine de preocuparea istoricului. Xenopol postula *adevărul ca misiune supremă a istoriei*, însoțită de o finalitate formativă[105]. Asemeni lui Kogălniceanu, Bălcescu și Hasdeu, în viziunea lui Xenopol istoria semnifică, în primul rând, *identitate proprie, conștiință de sine, eforturi de păstrare a demnității colective*[106]. Constituirea unui neam și conservarea sa ca națiune reprezintă rodul unei voințe colective, juridice, fapt pentru care *ideea dreptului este aceea care străbate istoria de la un capăt la altul, căci ce sunt frământările popoarelor, decât năzuințe de a realiza ideea dreptului sau de a apăra această idee atât în relațiile dintre popoare, cât și în acelea dintre clasele sociale. Nu este cu putință de înțeles viața lăuntrică a popoarelor, fără cercetarea așezămintelor lor, care toate sunt întemeiate pe raporturi juridice* (*Istoria ideilor mele*, în *Studii și Documente Literare*, de I. E. Torouțiu, vol IV, 1933, p. 387-388)[107]. Alături de drept, istoria unui neam este configurată de modul său propriu de a se raporta la existență, prin mijlocirea faptelor de cultură.

Din studiul intitulat *Cultura națională*, publicat în anul 1868 în *Convorbiri literare*, aflăm că, pentru istoricul român, *cultura națională a unui popor consistă mai înainte de toate în păstrarea, dezvoltarea și cultivarea limbei sale, apoi în regularea raporturilor indivizilor săi, atât a celor de drept cât și a celor de moravuri, după formele ce sufletul său a dezvoltat pentru împlinirea lor, în cercetarea trecutului său ca popor, ca existență particulară în această lume, pentru a înțelege prezentul și a întrevede viitorul, în fine, cultivarea artelor și a literaturei, astfel ca tot ce este frumos și original în sufletul său să se dezvolte și să producă în lumea exterioară*[108]. Cultura

reprezintă o variabilă de o vitală importanță în efortul de definire a conștiinței colective, respectiv a *conștiinței naționale* și a *caracterului național*.

Științei, Xenopol îi opune credința, în speță credința în destinul propriului popor. Adevăratul progres al națiunii nu se poate înfăptui în chip științific de sus în jos, cum vrea Titu Maiorescu. Dimpotrivă, el începe de jos și țâșnește din forțele obscure, ascunse în adâncimile neamului, care valorează cât toate principiile de pe lume. În articolul publicat, în 1871, în *Convorbiri literare*, și intitulat *Studii asupra stării noastre actuale*, A.D. Xenopol exprimă ideea potrivit căreia, dat fiind faptul că meritul unei civilizații și al unei literaturi este acela de *a crea valori derivate din propriul lor fond*, nu se va împrumuta de la străini decât cu o circumspecție extremă[109].

Există, în viziunea lui Xenopol, două tipuri de modernizare: modernizarea ca produs propriu, național, derivat din necesitățile unui anumit popor; modernizarea ca rezultat al asimilării, datorită influenței externe, a unei culturi străine, percepută drept compatibilă cu spiritul național al poporului respectiv. Cele două tipuri de evoluție – una națională, cealaltă derivată prin influență externă – nu se exclud, este de părere istoricul, dimpotrivă, ele interferează. Este, de altfel, în viziunea sa, și cazul modernizării societății românești. Un popor se dezvoltă singur, dar nu este obligat să reia totul de la început în măsura în care alte popoare au trecut prin experiențe similare, care pot fi preluate sau adaptate în cultura națională[110].

În anul 1908, A.D. Xenopol publică, la Paris, lucrarea *La Théorie de l'histoire*, operă în care el face vorbire, între altele, despre conceptul de *caracter național*, înțeles ca reprezentând un *mănunchi de însușiri fundamentale, altoiri pe fondul inalterabil al rasei*. Caracterul național, specific unui anumit neam, își are originea în lupta pe care o duce rasa cu împrejurările externe. Viața popoarelor este dependentă de condițiile fizice în care acestea trăiesc; un popor poate fi maritim, industrial

sau agricol. La baza evoluției spirituale a omenirii se află tendința de dominare a naturii, omul căutând să se înstăpânească asupra acesteia, spre a o supune nevoilor sale. Evoluția este o forță care stă la baza universului și căreia i se supun deopotrivă materia anorganică, cea organică, precum și spiritul omului. Evoluția acționează cu ajutorul unor forțe secundare, denumite de Xenopol *auxiliarii evoluției*. În domeniul spiritului, forțele auxiliare sunt reprezentate de mediul intelectual, instinctul de conservare (al individului și al grupului), instinct care se încorporează în lupta pentru existență, expansiune și imitație; de asemenea, forțele auxiliare includ individualitatea și hazardul. Prin *mediu intelectual*, Xenopol înțelege atmosfera spirituală în care trăiesc și se dezvoltă popoarele, mediu cultural sub influența căruia germinează ideile în toate domeniile. Prin sintagma *continuitate intelectuală*, istoricul român asumă *continuitatea spirituală* a unui popor, tendința sa de a păstra legăturile cu trecutul și, în egală măsură, reacția lui împotriva inovațiilor[111]. Pentru Xenopol, *baza istoriei este psihologia popoarelor* [potrivit ideilor exprimate în articolul *Istoriile civilizațiunei*, din *Convorbiri literare*, Iași, III, 1869, nr.17, p. 301].

Preluând concluziile lui Mihail Kogălniceanu și raportându-se, asemeni pașoptiștilor, la modelul de civilizație și cultură apusean, o generație mai târziu Xenopol susține teza potrivit căreia *Principatele române sunt parte integrantă a Europe Occidentale*. În acord cu Kogălniceanu, istoricul ieșean punctează importanța pe care o are istoria românilor pentru destinul Europei; domnitorii români au fost cei care au rezistat, prin luptă, împotriva năvălirii turcilor; în contextul acestei realități a rezistenței naționale, istoricul face vorbire despre elementul latin, răsăritean, propriu neamului românesc, în răspăr cu civilizația apuseană și, respectiv, musulmană. În articolul *Rolul românilor în Orient*, publicat în revista *Românul literar* III, din anul 1905, el exprimă opinia potrivit căreia *românii au apărat civilizația*

apuseană contra cuceririi turcești: aici stă însemnătatea lor cea mare în istoria europeană[112].

Deși sunt parte constitutivă a Europei orientale, în viziunea lui A.D. Xenopol, românii sunt chemați să adopte principiile civilizației occidentale, proprii societății moderne.

În anul 1893, **Nicolae Iorga** (1871-1940) obține doctoratul la Universitatea din Leipzig cu teza *Thomas de Saluces*, iar la Paris își ia diploma la *Ecole de Hautes Etudes*. Potrivit unor surse, familia Iorga provine dintr-un neam înstărit din insula Kefalonia. Din partea mamei sale, ramura Zulniei Arghiropol, Iorga descinde din Fanar. Bunicul mamei sale a fost dragoman la Iași pentru autoritățile rusești. După cum mărturisește în autobiografia sa (*Orizonturile mele: o viață de om așa cum a fost*), *a scrie istoria este o datorie pentru omenire*, omul capabil de această misiune fiind chemat să—și familiarizeze semenii cu *ideile* care structurează devenirea umanității, cercetându-le totodată genealogia.

Din paginile lucrării autobiografice *Orizonturile mele: o viață de om așa cum a fost*, desprindem portretul devenirii intelectuale a viitorului istoric. Într-un registru metaforic, Iorga mărturisește: *am fost născut cu orizonturi depărtate în spațiu și în timp, cu prevestiri de străinătăți din fundul lumii și cu viziunile unui trecut din adâncul vremilor*[113]. Grație acestei însușiri sufletești, istoricului i-au devenit familiare o sumă de realități care nu-i erau proprii prin experimentare personală, dar pe care le-a interiorizat grație înțelegerii vieții *părinților, moșilor și strămoșilor neamului* său. Nicolae Iorga susține că formația intelectuală pe care a dobândit-o nu se datorează atât profesorilor, cât propriului studiu, numărului impresionant de cărți pe care, începând de la vârsta de cinci ani, a început să le parcurgă, cunoscând deja nu numai tainele limbii române, dar și limba franceză, înzestrat fiind cu abilitatea de a învăța ușor limbi străine. Sub influența formativă a mamei, ea însăși cititoare rafinată, Iorga a deprins, datorită lecturilor, *felul de a vorbi al minților formate, al senti-*

mentelor care s-au încercat cu viața: nu m-am făcut istoric nici din cărți, nici de la profesori, nici prin metodele seminariilor; eram așa de când îmi aduc aminte și poate din ceea ce au lăsat în mine alții care pe vremea lor au văzut larg istoria țării, și au și făcut-o[114]. A cîtît enorm, cărți din biblioteca personală și din aceea a bunicului, aceasta din urmă având colecții în limba franceză. Rămas orfan de tată încă din vremea copilăriei mici, Iorga datorează devenirea sa spirituală mamei. Amintirile din primii ani de educație formală, petrecuți la Școala Marchian din Botoșani, nu au vocația de a trezi lui Nicolae Iorga sentimente plăcute. El deplânge faptul că la orele de română, geografie sau istorie *nu a învățat nimic valoros din perspectiva sângelui nostru și a pământului românesc.* Școala nu îi inspira vreun sentiment religios și, mai ales, nu trezea în sufletul lui *sentimentul patriotic, național*[115]. Cât privește manualul de *istoria românilor* din clasa a patra, acesta nu lăsat în inima sa decât amintirea unor chipuri și a unor povești. Nicolae Iorga se arată cu atât mai mâhnit de incapacitatea învățământului formal de a sădi în sufletul copiilor sentimentul patriotic sau sentimentul solidarității naționale, cu cât Principatele își cuceriseră, recent, cu prețul jertfelor omenești, independența de stat.

În liceu întâlnim un Nicolae Iorga însingurat, din două motive: pe de o parte, cultura sa livrească nu își afla corespondent printre colegi; pe de altă parte, receptarea unei realități triste, pe care istoricul o descrie în carte: între colegi erau aceia care nu existau pentru inimă. *Întâmplarea te punea pe aceeași bancă, atât. Niciodată nu ne-am povestit nimic, nu am avut ce să ne spunem. Ne simțeam fiecare din altă lume. Niciunul nu vorbea de părinții săi, de frații săi, de surorile sale, care, acestea, odată numite, ar fi devenit obiectul batjocurii celorlalți, ca și mamele, de altminteri, în corul de înjurături obișnuite. În casa vreunui coleg nu-mi aduc aminte să fi intrat, [iar] grosolănia unor odrasle ale mahalalelor întrecea orice închipuire*[116]. Deplângând absența, în școală, a unei *educații a sentimentelor*, Iorga mărturisește că, pentru el, liceul a constituit o *experiență dezastruoasă*. Liceul

este criticat a nu avea o valoare formativă: *așa de iute veneau noile cunoștințe de oameni și de lucruri, descoperirile în interiorul unui suflet în continuă dezvoltare, desfacerile de alte orizonturi în viața reală, încât cred că nimeni dintre noi nu și-a pus întrebarea, pe care ar fi trebuit să și-o pună și învățătorii, poate că și părinții noștri: de ce atâta trudă de nopți nedormite, slăbiri a puterilor în creștere, care se cer cu atâta grijă cunoscute și cruțate, drumuri prin ploaie și ninsoare, lupta cu nepotolita răutate a tovarășilor, sforțări pentru a câștiga atenția, dacă nu și o afecțiune la care nu cutezam a râvni, a profesorilor noștri, care este folosul, adevăratul folos, măcar în materie de știință – căci, ca educație, ca sentimentalitate, ca înțelegere și prețuire pentru frumos era singur copilașul cu rochie albă de pichet și brandenburgurile albastre de la școala Marchian al întreg acestui greu și lung sacrificiu*[117].

Ce anume l-a salvat pe tânărul Nicolae Iorga de-a lungul învățământului liceal? Cultura pe care o dobândise, de-a lungul copilăriei și adolescenței, autodidact fiind. *Vorbeam limba pe care o învățasem acasă, aveam, din fericire, de la cine păstra o lungă și folositoare tradiție boierească, în care cuvintele se selecționaseră, se îmbogățiseră în nuanțe fără a se împuțina și falsifica, și în care fraza, vechea frază grecească, trecută și prin buna franceză a secolului al XVIII-lea, avea un rost. Comorile scrise ale graiului nostru le cunoșteam din cele dintâi lecturi*[118].

Din punctul de vedere al formării intelectuale și al carierei fulminante de mai târziu, Nicolae Iorga datorează prea puțin școlii românești. Șansa lui a constituit-o existența unui mediu familial propice antrenamentului cultural și providențiala înzestrare intelectuală a marelui istoric. În preajma examenului de bacalaureat, Iorga este deja un *alt om* față de elevul care intrase la liceu: *Am ieșit din aceste necontenite lecturi, pe lângă care datoria impusă a școlii îmi era acum așa de puțin, alt om. O imensă lărgire de orizont, din toate locurile și din toate vremile. Aici era adevărata geografie și adevărata istorie. O, sfintele mele cărți, mai bune sau mai rele, pe care soarta prielnică mi le-a scos înainte, cât vă datorez că sunt om, că sunt om adevărat, ca oamenii din țările*

unde nu s-a întrerupt niciodată cultura [119].

În viziunea profesorului Nicolae Iorga, *istoria* este o disciplină teoretică, ea caută să stabilească *adevărul asupra faptelor trecute* prin care s-a manifestat activitatea omenirii și înlăuntrul cărora și-a găsit expresia sufletul ei. Istoricul cercetează faptele trecute, *nu pentru a explica pe cele prezente sau pentru a trage învățăminte pentru cele viitoare*, ci pentru a le cunoaște în ele însele, spre a descifra destinul popoarelor. Faptele de care se ocupă istoria nu sunt fapte de repetiție, dimpotrivă, sunt fapte singulare și particulare: nu au loc decât o singură dată. Istoria este știința unicului, real, vital, ea nu este o știință de legi. Nu se pot descoperi generalități în domeniul faptelor istorice[120].Viața prezentă conține, desigur, elemente din trecut, păstrate sub forma obiceiurilor și tradițiilor, care ne pot ajuta să explicăm stările de lucruri, evenimentele asupra cărora izvoarele istorice tac. Oamenii și faptele istorice trebuie integrate în viața poporului, în sânul căruia au ființat. Omul de cultură va căuta să desprindă din evoluția istorică forțele individuale și colective care sunt factori determinanți și izvoare creatoare ale vieții istorice[121].

Istoria este socotită de către Iorga drept *disciplina cea mai umană din toate*, iar rostul ei suprem îl constituie *adevărul*, cunoașterea și promovarea lui. Istoricul este chemat să înfățișeze istoria așa cum s-a petrecut. Studiul istoriei trebuie să se fundamenteze pe caracterul onest al cercetătorului, pe respectul acestuia față de izvoarele autentice. În cadrul unei cercetări, punctul de plecare îl constituie izvoarele istorice. Dar izvoarele, prin însăși natura lor, comportă inerente devieri subiective de la linia adevărului, în măsura în care implică intenționalitate. Care va fi atunci criteriul de judecată, principiul selectiv și restaurator? *Viața*, spune Iorga, viața care se desfășoară pe coordonate mai durabile, implicând „permanență" (*Generalități cu privire la studiile istorice*, Buc, ed a III a, 1944, p.96). El insistă asupra nevoii unui contact neîntrerupt al istoricului cu *realitatea* în veșnică

mișcare, dar esențial aceeași. Realitatea constituie sursa fondului aperceptiv, în absența căruia istoricul nu se poate apropia cu înțelegere de document și nu-i poate asigura o corectă restituție. Numai pornind de la cunoașterea deplină a realității ambiante, istoricul poate spera să desprindă din surse adevărul, adevăr care, înainte de a fi *istoric*, trebuie să aparțină *vieții* înseși. Un sens uman cvasipermanent al lucrurilor asigură justa lor interpretare. Căci *oamenii de odinioară, mai mult sau mai puțin, aveau sentimentele și sistemul de cugetare pe care le avem noi*, spune Iorga, apreciind că documentele înseși nu sunt decât *rămășițe risipite dintr-o psihologie dispărută*, dar reconstituibilă, recuperabilă. Aventura cunoașterii istorice reclamă identificarea, prin *trăire* personală, a cercetătorului cu epocile sau personajele analizate. Plonjând într-un moment din trecut, istoricul o face prevenit fiind de propria sa experiență, operă a prezentului[122].

Nicolae Iorga asumă teza potrivit căreia la baza oricărei societăți, *a națiunii*, se află o *Idee* care-i îndreptățește existența. *Totdeauna, păstrătorii puterii, conducătorii muncii omenești, au simțit nevoia morală să îndreptățească ceea ce reprezintă și ceea ce le folosește. Și această îndreptățire nu este decât o idee, o idee care a fost un ideal și a devenit un principiu, care sprijină, o tradiție, care consfințește. Ideile* sunt *idealuri*, care devin *forțe active*, *principii de viață socială* rodnică[123].

Națiunea este un produs al istoriei. Cercetarea istoriei diverselor națiuni îi permite istoricului să emită judecăți asupra ei; istoria manifestă o serie de *trăsături și calități permanente* sau *tipare*. Trăsăturile permanente sau tiparele provin din *sol*, *rasă* și *Idee*. Prin *sol*, Iorga înțelege pământul în care își are rădăcinile un anumit grup de oameni, grup social care devine o națiune și care a fost modelat printr-un proces organic. Pentru el, *rasa* este echivalentă cu neamul, ea fiind ferită de orice conotație rasistă. Potrivit interpretării lui Nicholas M. Nagy-Talavera, naționalismul lui Iorga este un naționalism cultural, ca și cel al lui Ernest Renan,

care susținea că națiunea este sufletul unui popor ce a cunoscut o glorie comună în trecut și simte o voință comună în prezent; mândria de a fi făcut lucruri mărețe în trecut și dorința de a le face din nou stau la baza sentimentului național. Cunoașterea, voința, mândria și dorința comună sunt condițiile existenței unei națiuni. Din conceptul de națiune al lui Renan derivă, la Iorga, *Ideea*, trăsătură permanentă a națiunii. Prin *idee* oamenii își exprimă modul de viață, gândurile și sentimentele proprii; *ideea* reprezintă un comportament instinctiv, izvorât din adâncul solului și rasei. Aceste atribute spirituale, proprii unui neam, se bucură de un caracter organic, constituie manifestări spontane, aflate dincolo de rațiune, neputând fi modificate de către aceasta. *Ideile* ies la iveală și devin sentimente rezistente la schimbări, iar după o vreme se transformă în *mentalitatea* națiunii, alcătuindu-i *cultura*. Ideile determină opțiunile în privința viitorului națiunii. Măsura în care cultura este sufletul națiunii îi subliniază acesteia unitatea. A o neglija sau a o abandona în favoarea altei culturi este o crimă. O națiune se naște evoluând *organic* printr-un proces original, proces care îi asigură o viață și o energie, la rândul lor, organice. Din acest proces organic derivă tradițiile, tradiții care presupun prelungi experiențe istorice esențiale în viața poporului. Spiritul național, născut pe solul său, în condiții climatice și geografice specifice, înzestrează poporul cu o psihologie, ea însăși populară, și cu un mod de acțiune caracterizat prin spontaneitate. Arta și literatura care derivă din spiritul național îi rafinează expresia[124].

Asemeni lui Michelet, Iorga consideră drept esențială definirea națiunii și a *spiritului* care o modelează, devenit conștiința ei, spirit conservat în artă, artefacte, comportamente, structuri și perspective sociale; aceștia reprezintă factorii determinanți ai națiunii. Evoluția continuă și organică a *rasei* și a *ideii* pe *sol* constituie pentru Iorga dovada că viitorul unei națiuni nu este o repetare a experiențelor trecute, ci mai curând o

urmare firească a acestei evoluţii. Geniul original al naţiunii trebuie să se dezvolte liber; amestecul străin nu poate decât să-i dăuneze. Orice naţiune trebuie să fie independentă. Din momentul în care naţiunile vor deveni independente, statele naţionale se vor uni într-un organism bazat pe prietenie, constituind un sistem al armoniei internaţionale (fondată pe recunoaşterea diversităţii). Atunci, statele vor trăi în pace. Convins de faptul că naţiunea este cea mai firească şi organică societate, Iorga condamna *rolul nefast pe care îl joacă în istorie aceste uriaşe formaţiuni nonorganice, imperiile*. Imperiile poartă în ele însele germenii propriei distrugeri, este de părere marele istoric[125].

Istoricii perioadei interbelice s-au preocupat de edificarea unei solide *conştiinţe naţionale*, prin concentrarea cercetărilor asupra *istoriei propriului neam*. Se face simţită şi în ştiinţa istorică naţională marea controversă dintre *tradiţionalişti* şi *modernişti*, iniţiată la mijlocul secolului al XIX-lea în cultura română şi care a atins punctul culminant în epoca interbelică. Pe de o parte, *vesticii*, reprezentaţi de criticul literar Eugen Lovinescu, cereau sincronizarea cu Occidentul; pe de alta, *autohtonii* subliniau necesitatea promovării şi dezvoltării tradiţiei locale în sensul ideologiei naţionaliste. Nicolae Iorga este istoricul care a promovat *elementul naţional românesc*. *Creştinătatea ortodoxă* şi *conştiinţa ortodoxă* reprezintă, pentru el, *esenţa românismului*, potrivit propriei mărturisiri de credinţă, exprimată în articolul *Concepţia românească a ortodoxiei*[126].

Într-un volum de studii publicat în 1899 (*La vie intellectuelle des roumains en 1899*,) Iorga se foloseşte de teoria maioresciană a *formei fără fond* pentru a analiza instituţiile prezente. În centrul teoriei lui Iorga privind *dezvoltarea socială* se află credinţa potrivit căreia o schimbare, spre a fi benefică şi trainică, trebuie să fie una *treptată*, *evolutivă*. Studiile sale de istorie universală l-au convins că omenirea - mai cu seamă în cadrul naţiunilor - a urmat, pe parcursul unei îndelungate

perioade de timp, o dezvoltare esențialmente organică. În consecință, argumenta el, orice despărțire de tradiție nu s-ar putea face decât primejduind națiunea; fiecare popor trebuie să urmeze acea cale de dezvoltare determinată, condiționată de *spiritul* său *național*, spirit care s-a format cu încetul, treptat, prin experiență, de-a lungul veacurilor. În nicun caz, un popor nu și-ar putea abandona moștenirea prin imitarea modelelor străine sau complăcându-se în experimente sociale abstracte[127].

Regăsim la N. Iorga efortul de *a fixa locul poporului român în durata lumii*, în istoria universală, efort întemeiat pe numeroase volume de documente, studii, monografii. Istoria literaturii, istoria artelor, istoria presei, istoria învățământului sunt domenii pe care savantul le-a abordat, din perspectiva integrării fenomenului cultural în ansamblul *istoriei naționale*. Același rost îl urmărea studiul istoriei bisericii române, tratată în mai multe lucrări[128].

Pentru Iorga, *modernizarea românească* se datorează influenței *culturii și civilizației franceze*. Această influență s-a derulat în mai multe etape: o primă fază, cuprinsă între anii 1830 și 1840, în care elita românească a depus un efort semnificativ în vederea creării culturii naționale, prin mijlocirea traducerilor și a pieselor de teatru de limbă română; a doua perioadă, subsumată epocii de dominație a celor dintâi domni pământeni, când se pun bazele clasei românești de intelectuali, clasă ce se manifestă atât în orizontul culturii, cât și în viața publică și politică. În această etapă, statul român s-a clădit de sus în jos, potrivit normelor și cutumelor de inspirație franceză. A treia etapă a modernizării societății românești se datorează Franței: elitele românești care creează *statul român modern* se formează la universitățile franceze[129].

În viziunea lui Iorga, *solidaritatea națională* românească se întemeiază pe *vorbirea limbii naționale de către toți românii*, pe *conștiința aceleiași tradiții istorice*, pe *cultivarea aceleiași literaturi și culturi*. Solidaritatea națională este, în

cazul românilor, una de esență sufletească. În *Autobiografie*, Nicolae Iorga închină un panegiric *părinților, moșilor și strămoșilor neamului, care au făcut posibilă viața noastră, viață pe care suntem chemați să o ducem mai departe. De la ei vine ceva mai scump decât toate moștenirile materiale, mai greu de purtat decât toate sarcinile, ceva care adesea trebuie înfruntat cu mai mult curaj desperat decât toate pericolele: felul lor de a fi, transmis, corectat, sintetizat cu mii și mii de experiențe, care ajunge până la tine, omul de azi. [...] Morții nu se dau morți. Ceva care, în ceasurile în care nu este nimeni viu care să-ți stea alături, dă puterile pe care le păstrează partea aceea singură care continuă viața lor, ca* să *o păstreze măcar cum a fost, dar și să o înalțe și, pentru păcatele lor, să o ispășească. Ei, înaintașii, dau aplecări, întorsături de spirit, îndemnuri și putințe de fapte. Ei, antecesorii, sunt zei, zeii noștri ocrotitori pe căi pe care conștiința noastră trebuie să le aleagă, căci ele vin de la mulți din ei și sunt așa de deosebite, adesea cum ei au fost deosebiți*[130].

Printre preocupările sale s-a numărat aceea de a determina *locul României în Europa*, în istoria acesteia. Iorga considera țara de la nord de Dunăre drept *punct cultural central al Europei creștine de Est*, exemplu luminos al amalgării curentelor culturale și politice occidentale cu cele naționale[131]. Programul lui Iorga îmbrățișează totalitatea manifestărilor poporului și se învârte în jurul factorului *național*, socotit în același timp idee, sentiment, instinct, poruncă majoră a veacurilor. Istoricul invocă necesitatea continuării strădaniilor strămoșești întru conservarea specificului cultural național, pledează în favoarea respectării tradițiilor românești și subliniază binefacerile *unirii spirituale a românilor din toate provinciile*[132].

Înființarea de către Nicolae Iorga a *Institutului de Studii Sud-Est Europene* în anul 1913 reflectă, între altele, dorința istoricului român de a revaloriza *conceptul și istoria Bizanțului*, căutând să dovedească lumii occidentale realitatea că sud-estul Europei nu constituie *butoiul cu pulbere al Europei* – idee încetățenită în Occident, și pe

care Iorga o consideră nedreaptă; dimpotrivă, Europa de sud-est constituie o lume aparte, având trecut, prezent și viitor, fiind, în același timp, o regiune care poate dovedi o permanentă și unitară dezvoltare și care este chemată, ca unitate istorică, să fie integrată în concertul celorlalte unități istorice ale lumii[133].

În anii 1921-1922, Iorga publică lucrarea *Elementele de unitate ale lumii medievale, moderne și contemporane*, în trei volume. Sinteză dintre Vest și Est, piatră de temelie a unei Europe unite, este, potrivit lui Iorga, *conceptul de Bizanț*. În vreme ce Estul poate contribui cu ortodoxia și elementele asiatice, Vestul are cultura Imperiului Roman și pe cea elenistică. Iorga raportează sinteza la civilizație, literatură, artă, filosofie și religie. În ființa bizatină este întipărită ca trăsătură fundamentală flexibilitatea, datorată sintezei a două dimensiuni ale civilizației, european-apuseană și european-răsăriteană[134].

Într-una din conferințele sale internaționale, susținută la Institutul pentru Istoria Artei din Utrecht, în data de 30 ianuarie 1936, Iorga insistă asupra trăsăturilor care fac din Bizanț exemplul unei noi unități universale: includerea diferitelor popoare între granițele sale, fără ca un stat sau o națiune să decidă asupra celorlalte, solidaritatea fiecărei națiuni cu celelalte și prezentarea lor ca un bloc unit în exterior[135].

Vasile Pârvan (1882-1927) obține, în anul 1904, o bursă de studii din partea Academiei Române, pleacă în Germania, unde stă patru ani, dându-și doctoratul la Universitatea din Breslau în 1908. Specialist în arheologie și istoria veche a României, istoric al lumii vechi și filosof al istoriei, Pârvan a fost deschizător de drumuri în știința istorică a antichității.

Pe urmele lui Titu Maiorescu, Vasile Pârvan își însușește deziderатul *spiritului critic* prin mijlocirea căruia, ca profesor, își propune să lumineze studenții, iar ca autor, să se adreseze publicului larg. Pârvan reia tezele maioresciene subsumate teoriei *formelor fără fond*, condamnând *marea erezie* a creării de genii prin fabricile

de cultură, fie ele Universități sau Academii. Toate doctoratele de știință și diplomele de artă ale lumii nu pot face dintr-o maimuță capabilă de imitație, un creator de valori noi spirituale, spune el[136].

În articolul semnat cu pseudonimul V. Andrei, publicat în *Voința națională*, XX, nr. 5481 (II), 10, din 23 iulie 1903 și intitulat *Literatura istorică*, Vasile Pârvan analizează destinul literaturii românești, inclusiv în ipostaza acesteia de literatură istorică. În viziunea sa, literatura istorică se bucură de o lungă tradiție în spațiul de cultură românesc, începând cu cronicarii moldoveni Miron Costin și Neculai Costin, însoțiți de prințul Dimitrie Cantemir. La hotarul dintre secolele XVII și XVIII, Școala Ardeleană, asumând curentul latinist, a continuat să slujească neamul românesc, dovedindu-i vechimea și legitimitatea istorică în Ardeal. Odată cu Nicolae Bălcescu, se poate vorbi, în opinia lui Pârvan, despre începutul unei *istoriografii critice*, așadar științifice, românești[137].

Exigența cercetărilor istorice o constituie aflarea *adevărului istoric*. Semnat cu pseudonim (V. Andrei), articolul *Adunători de izvoare, istorici și filosofi*, publicat în *Voința națională*, București, XX, nr. 5522-5523, 29-31 aug./11-13 sep. 1903, cuprinde o serie de comentarii teoretice și metodologice privind istoriografia. Descriind fazele cercetării istorice, Pârvan vorbește despre necesitatea unei priviri critice asupra producțiilor istoriografice ale trecutului, în scopul aflării *adevărului istoric*. *Adunarea datelor pe care să se bazeze expunerea istorică, această expunere însăși și judecățile asupra rațiunii mai intime a rezultatelor obținute*, constituie etapele necesare ale istoriografiei critice[138].

Pe baza materialului istoriografic adunat, istoricul este chemat să afle cauzele, prime și eficiente, ale *zbuciumărilor neamului omenesc*, conflicte care formează obiectul însuși al științei istorice[139]. Cercetarea istorică are inclusiv menirea de a indica oamenilor căi adecvate către un viitor care se dorește a fi caracterizat de mai

multă dreptate, lumină, frăție și adevăr[140].

Același deziderat al prezenței *spiritului critic* în studiul istoric este asumat de către Vasile Pârvan drept valoare principală a cercetătorului *zbuciumărilor neamului omenesc* în articolul intitulat sugestiv *Critică istorică*, publicat în *Voința națională*, București, XX, nr. 5543, din 25 sep. 1903. În accepțiunea lui Pârvan, *critica istorică* are menirea de a cerceta materialul istoriografic, aprobându-l sau nu, reliefându-i meritele sau greșelile, făcându-le cunoscute publicului[141]. Atributele necesare unui istoric includ, alături de educația istorică și bunul simț, un pătrunzător simț critic. Acesta din urmă este de folos cercetătorului, spre a distinge lucrurile adevărate de cele pe jumătate adevărate ori false de-a dreptul. Simțul critic îl ajută pe istoric în vederea cercetării cu discernământ a izvoarelor istorice[142].

Pe parcursul lecției de deschidere a cursului de *Istoria antică*, ținut în semestrul de vară din anul 1920, la Universitatea din București, susținută în ziua de 2 februarie și intitulată *Despre valorile istorice*, Vasile Pârvan circumscrie domeniul de interes al studiilor istorice. În viziunea profesorului, istoria este, asemeni religiei, artei și filosofiei, o *atitudine* în fața lumii și a vieții. Istoria este, putem spune, un act de trăire. Această viziune asupra disciplinelor umaniste ca implicând o atitudine subiectivă a cercetătorului nu este proprie numai lui Pârvan. În *Cursul* său *de metafizică* din anul universitar 1928-1929, Nae Ionescu definește filosofia sau filosofarea drept un *act de viață*, un *act de trăire*, subînțelegând faptul că orice filosof este guvernat de o *atitudine* personală în fața vieții sau, în cuvintele lui Nae Ionescu, de un *anumit fel de orientare în fața existenței*.

Potrivit lui Vasile Pârvan, istoricul cercetează fenomenul *devenirii vieții omenești spirituale*, atât în aspectele ei individuale, cât și în cele colective. Fenomenele vieții omenești se supun unui ritm de devenire care are un caracter universal. Aceleași legi cosmice determină viața umană, pe pământ, și viața extraumană, viață a

lumilor nesfârşite din Univers. Un fenomen de viaţă omenească este în sine indiferent şi neutru, ca orice fenomen al vieţii cosmice. El devine *religios*, *artistic* ori istoric exclusiv în funcţie de atitudinea noastră, de sensul cu care noi înşine înzestrăm acel fenomen. Această atitudine conferă fenomenului cosmic un aspect uman, aspect care nouă, în orizontul nostru îngust, ni se pare a fi esenţa lui. În realitate, fenomenul respectiv rămâne, în sine, cosmic, iar aspectul său, general, ritmic[143]. Cercetând un fenomen anume al vieţii, de pildă naşterea sau moartea unei culturi, istoricul transformă acel eveniment, care este, în mod obiectiv, un *fapt cosmic*, îl transformă, aşadar, în *fapt istoric*, datorită atitudinii sale creatoare. Atitudinea istorică implică noţiunea de timp, respectiv plasarea perspectivistă a fenomenului în acea ficţiune spaţială pe care noi o numim *timp*. Atitudinea istorică este singura care, procedând de la entitatea metafizică a devenirii infinite, ia punctul de vedere nu al fragmentului de devenire, care este fenomenul izolat, ci al devenirii însăşi, din care *fenomenul este un singur tact al ritmului etern. Pentru istorie nu există fapte izolate, ci numai deveniri organice*: vieţi, cu început şi sfârşit, unde complete ale ritmului. *Viaţa*, fie aceasta proprie omului, poporului, ideii, sentimentului, creaţiei omeneşti, civilizaţiei universale, într-un cuvânt, viaţa omenească în ansamblul său, din care fac parte fenomenele cosmice, este, ea însăşi, singura accesibilă *atitudinii istorice*[144].

În înţelegerea lui Vasile Pârvan, deosebirea esenţială între istorie şi celelalte atitudini creatoare proprii omului constă în *izvorul de inspiraţie* şi *materialul de prelucrare* al său. În vreme ce, pentru artă ori ştiinţă, *natura* constituie obiectul şi ţinta prelucrării creatoare, pentru istorie, *cultura* reprezintă singurul obiect posibil: acolo unde începe *cultura, adică manifestarea reformatoare umană în mediul natural cosmic*, începe şi istoria. Faptele spiritului omenesc domină materia şi imprimă naturii voinţa sa, până la crearea de noi forme chiar între organismele vegetale şi animale. De aceea, aceste fapte şi creaţii

alcătuiesc domeniul de cercetare al istoricului. *Devenirea lumii și a vieții umane și antropomorfe*, iată ținta privirilor adânc cercetătoare și creatoare ale istoricului[145].

Pentru a înțelege adecvat natura ființei omenești, istoricul nu trebuie să facă abstracție de adevărul că *omul este inseparabil legat de pământ. Omul nu este doar ființă spirituală, ci și entitate biologică: tot ceea ce s-a numit de contemporani idee și formă națională nu este altceva decât substratul de specie biologică, pe care grupele de indivizi, organizate conștient, îl prelucrează ideologic, transformându-l într-o bază psihologică a sentimentului lor de solidaritate gregară în spațiu și în timp. Devenirile naționale sunt, înainte de orice raționalizare a ideii naționale, deveniri organice, subconștiente. Există popoare deosebite, după cum există specii animale deosebite, și există națiuni deosebite, precum există specii de animale domestice (culturale), deosebite de speciile înrudite sălbatice. Și după cum construcția țesăturii intime a unui arbore roditor face ca același suc urcat pe aceeași tulpină în sus, acolo unde începe ramura nouă, altoită, să dea alte flori și alte roade, așa cutare popor-națiune produce alte idei, alte forme ale gândului ca poporul-națiune imediat vecin, în condiții de viață identice. Viața națională este o viață biologică, specializată până în amănuntele ei biopsihologice, prin cuceririle colective ale speciei umane, aplicate devenirilor popular-naționale. Ea este în funcție de idei sociale supraordonate: religioase, politice, sociale, economice. Ideea națională este o stare de conștiință despre o necesitate absolută, transcendentă, a vieții colective, necesitate imutabilă prin simpla voință a individului ori a colectivității. Națiunea este o stare de conștiință, rațională, a celor puțini, trecuți prin cultură [...], [ea fiind] o sinritmie de deveniri paralele, general-omenești: deveniri biologice, deveniri sociale, deveniri economice, deveniri culturale, deveniri politice*[146].

Vorbindu-le studenților, cu ocazia lecției de deschidere a cursurilor de *Istoria antică și Istoria artelor*, din 3 noiembrie 1919, de la Universitatea din Cluj, despre *datoria vieții noastre de istorici*, profesorul Vasile Pârvan întreprinde o radiografie spirituală asupra sufletului țăranului daco-roman – exponent al neamului românesc

-, din pespectiva potențelor acestuia și a imperativelor sale formative. *Există o selecțiune naturală a inteligențelor naționale pe baza luptei de adaptare pe care popoarele trebuie s-o dea spre a birui dificultățile ridicate în calea lor de natură ori de om. Mintea se ascute din generație în generație în direcția biruirii cât mai ușoare a acestor obstacole. La popoarele prea chinuite de adversitățile istorice – cazul poporului nostru, maturizat de toate liftele pământului – se formează un fel de caracape spirituală, în care sufletul se refugiază spre a se păstra intact. Observatorul superficial vede numai carapacea pietroasă și inertă – în specie – fatalismul, insensibilitatea la nevoile unei vieți mai omenești, tradiționalismul, neîncrederea față de orice om sau lucru nou, asprimea și necioplirea în diferite manifestări individual-sociale. Dar observatorul răbdător, care stă și așteaptă să iasă din scoica colțuroasă adevăratul organism, adăpostit înlăuntru, are bucuria de a vedea o ființă foarte fin și complicat, foarte delicat construită, cu nenumărate organisme de apercepție mai variată și puternică a lumii, total nebănuite după aspectul crustei de piatră. Fatalismului cosmic îi corespunde splendida etică optimistă, păgâno-creștină, care dă celui nedreptățit siguranța că răutatea nu va rămâne nepedepsită și că deci el poate aștepta cu resemnare filosofică această pedeapsă imanentă nedreptății. Insensibilității la greutățile și trivialitățile vieții materiale îi corespunde entuziasta dorință de a se face frumos măcar la zilele mari, care crește înclinările sale pentru arta de toate felurile. Tradiționalismului țărănesc îi corespunde o curiozitate extraordinar de multilaterală, chiar pentru lucrurile total străine de experiența lui principiară. Neîncrederii față de orice este nou îi corespunde dorința de a afla taina acelei noutăți, spre a o supune: de unde, un spirit de observație și de critică excepțional de ascuțit, întrecând adesea cu mult pe cel al omului cult, deprins cu formulele luate de-a gata din cărți. Asprimii în maniere îi corespunde un simț de măsură și cuviință sufletească, cu atât mai puternic, cu cât el nu se poate manifesta extern, decât cu totul stângaci. [...] Copilul țăranului este aruncat în lupta vieții încă de când este mai mic decât căciula de pe capul lui taică-său. El trebuie să învețe singur a ieși din încurcătură. Iar școala de agerime practică a trupului și*

sufletului îi este completată de lupta - nu căutată de cine vrea, ci impusă tuturora – pentru întâietatea ori distincția spirituală, extraordinar de prețuită în societatea țărănească. Agerimea minții îi este pusă la încercare în orice clipă, nu numai de un interes imediat și utilitar, dar mai mult încă de plăcerea, pur estetică, pe care țăranul o are de a vedea scâteind un cap superior. Iuțeala aperceperii, vioiciunea reflexiei, justețea judecății, promptitudinea respingerii argumentului contrar, stăpânirea de sine în focul luptei de inteligență, cavalerismul condamnării imediate a mijloacelor lăturalnice ori brutale de întrecere, toată această minunată auto-educație ce și-o dă societatea țărănească, scânteietoare de vervă, de bucurie a vieții [...] – este o realitate pe care clasa suprapusă – în mare parte de alt neam decât poporul nostru – nu a cunoscut-o și deci nu a avut-o în vedere la organizarea culturii sociale a națiunii[147].

În urma realizării acestui portret ideal al sufletului românesc, de esență rurală, Vasile Pârvan socotește, pornind de la dezideratul iluminist al culturalizării maselor prin mijlocirea sistemului de învățământ și al desprinderii acestora din starea de sălbăticie printr-o politică educațională națională, că *fiecare națiune trebuie să-și aibă metoda sa proprie de dezanimalizare a mulțimilor și de selecționare a talentelor și geniilor. Copiii țăranului nostru, vioi și clari la minte, nu au nevoie de pisălogeala ucigător de metodică, născocită ca sistem educativ de națiile greoaie la spirit pentru copiii lor molâi și înceți. Școala noastră trebuie să fie alta, pornind de la realitatea etnopsihologică a sufletului nostru național și ramificată după scopurile sociale specifice evoluției noastre actuale*[148].

Dar ce este națiunea? În aprecierea lui Vasile Pârvan, *naționalul e ceva biologic-politic; este conștiința de sine, solidară, a unui organism independent, în lupta de existență cu alte organisme analoage și întrebuințând pentru apărare chiar forma animalică a luptei, care este războiul*. Ești național în orice creație a culturii superioare nu conștient, voit, ci inconștient, fatal. Ești, fără să vrei, național, în sufletul tău[149].

În conferința despre *Unire*, rostită la 24 ianuarie 1906,

în cadrul Societății Academice Române din Berlin (în *Luceafărul*, 1906, nr. 4, p.90), Pârvan recomandă studiul metodic al creației populare, *nu cu creionul estetului ori ideologului în mână, ci cu creionul patriotului, care se silește să înțeleagă, ca psiholog, sociolog și istoric, acele manifestări și să-și însemne partea adevărat nouă pentru el, folositoare și lui în parte și neamului în întregime*"[150].

Cât privește *ideea de națiune* și implicațiile substanțiale ale sentimentului național, în cuprinsul lecției de deschidere a *cursului de Istoria antică*, ținut în semestrul de vară a anului MCMXX, la Universitatea din București, citită în ziua de 2 februarie MCMXX, și intitulată *Despre valorile istorice*, Vasile Pârvan optează pentru următoarea analiză: *precum este legat de pământ, omul este legat de trup, de biologicul din el: tot ceea ce s-a numit de contemporani idee și formă națională nu este altceva decât substratul de specie biologică, pe care grupele de indivizi, organizate conștient, îl prelucrează ideologic, transformându-l într-o bază psihologică a sentimentului lor de solidaritate gregară în spațiu și în timp. Într-adevăr, devenirile naționale sunt, înainte de orice raționalizare a ideii naționale, deveniri organice, subconștiente. Există popoare deosebite, după cum există specii animale deosebite, și există națiuni deosebite, precum există specii de animale domestice (culturale), deosebite de speciile înrudite sălbatice. Și după cum construcția țesăturii intime a unui arbore roditor face ca același suc urcat pe aceeași tulpină în sus, acolo unde începe ramura nouă, altoită, să dea alte flori și alte roade, așa cutare popor-națiune produce alte idei, alte forme ale gândului ca poporul-națiune imediat vecin, în condiții de viață identice. Viața națională este o viață biologică, specializată până în amănuntele ei biopsihologice, prin cuceririle colective ale speciei umane, aplicate devenirilor popular-naționale. Ea este în funcție de idei sociale supraordonate: religioase, politice, sociale, economice. Ideea națională este o stare de conștiință despre o necesitate absolută, transcendentă, a vieții colective, necesitate imutabilă prin simpla voință a individului ori a colectivității. [...] Națiunea în sine este o abstracție filosofică. Astăzi ea este o stare de conștiință etnografică, culturalizată. Dar este o stare*

de conștiință, rațională, a celor puțini, trecuți prin cultură. [...] [Națiunea] este numai o sinrîtmie de deveniri paralele, general-omenești: deveniri biologice, deveniri sociale, deveniri economice, deveniri culturale, deveniri politice. Națiunea este ceva perfect analog, ca valoare istorică, cu statul, dreptul, societatea. Ideea națională este veche ca lumea; numai ea corespunde, la greci, la romani etc., altor sinrîtmii evolutive (la greci ea era mai mult religios-culturală, la romani mai mult juridic-politică). Așa-zisele conflicte naționale contemporane sunt, de fapt, ca și în vechime, conflicte de idei generale, anaționale: religioase, politice, sociale, economice, mai ales economice azi, mâine poate mai ales culturale, ideologice[151].

În anul 1900, *Noua revistă română* (nr. 12 din 15 iunie 1900) a adresat intelectualilor români un chestionar, care cuprindea un număr de patru întrebări: ce operă literară exprimă mai bine firea și aspirațiile neamului românesc; care este trăsătura dominantă în firea românului; care sunt calitățile și defectele care deosebesc naționalitatea română de celelalte naționalități; care fapt istoric a scos până acum mai bine la iveală calitățile sau defectele neamului românesc? Proaspăt absolvent de liceu, Vasile Pârvan a răspuns la trei întrebări, evitând să se pronunțe asupra calităților și defectelor poporului român în comparație cu alte neamuri. Redăm în continuare răspunsurile sale. Firea poporului român cu aspirațiiile sale este foarte bine exprimată în poeziile lui George Coșbuc și în proza lui Ion Creangă. În poeziile lui Coșbuc este înfățișată firea românului în general, în ipostaza sa de copil (*Iarna pe uliță*), tânăr (*Bradul*, *Pe lângă boi*, *La oglindă*, *Dușmancele*), om matur formând poporul românesc, adevărat, cu obiceiurile, credințele, sentimentele și pasiunile sale (*Doina*, *Vântoasele*, *Nunta Zamfirei*, *Logica*, *Trei Doamne...*, *Moartea lui Fulger)*. În proza lui Creangă este zugrăvită firea unor tipuri distincte de români, tipuri ce caracterizează întregul neam (*Moș Nichifor Coțcariul*, *Povestea unui om leneș*, *Amintiri de copilărie*). Trăsătura dominantă în firea românului o reprezintă melancolia optimistă (întâlnită în *doine*, care plâng fără

însă a întrupa sentimentul deznădejdii; atunci când sunt cântate, după primele rîtmuri cu accente duioase și triste, sunt urmate de o horă sau un brâu săltăreț, fapt ce probează că românul, deși este înclinat către tristețe, acest sentiment nu îi răzbește sufletul). Românul este și melancolic, și fatalist – *așa a fost scris*, spune dânsul. Consecința melancoliei și fatalismului o reprezintă, în firea românului, nestatornicia în acțiune. Cât privește faptul istoric sau faptele istorice care probează însușirile neamului românesc, acestea sunt revoluțiile de la 1821 și 1848, Războiul pentru Independență purtat în 1877. În aceste împrejurări românii au demonstrat vîtejia și mărinimia (1877), patriotismul și eroismul (1848), ospîtalîtatea și entuziasmul (1848), încrederea în forțele proprii (1877); în același timp, ei s-au dovedît a fi lîpsiți de dibăcie (1848, mai cu seamă în Moldova) și de solidarîtate (1821)[152].

Studiile istorice sunt chemate să contribuie la realizarea unîtății culturale a românilor prin cunoașterea trecutului și prin stabilirea de legături între cercetătorii acestuia în întreg spațiul de cultură și de cîvilizație românesc. Istoriografia constituie un mijloc de unificare culturală eficace, oferind în același timp o chezășie pentru speranțele de viîtor: *viața și tăria culturii noastre actuale stă în legăturile cu viața trecutului nostru*, observă Vasile Pârvan, adăugând că, dacă trecutul polîtic prezintă interes întrucât ne-a păstrat ființa etnică, cel cultural capătă o și mai mare însemnătate în perspectiva viîtoarei culturi, care nu poate fi decât a poporului întreg. În această difuziune largă a culturii vedea el cea mai nobilă străduință a epocii. Și înțelegea prin cultură ceea ce definea echîvalentul german, sfera ei cea mai largă: lîteratură, arte, urme de viață publică și familială, obiceiuri, gospodărie, veșminte, unelte de lucru, arme, podoabe, obiecte de cult (în articolul *Albumuri de istorie culturală*, în *Viața românească*, II, 1907, nr. 2, p. 347-348[153]).

Am afirmat, în debutul prezentării lui Vasile Pârvan, că el a fost un specialist în arheologie și istoria veche a

României. Abia instalat la Universitatea din București, în 1 noiembrie 1909, ca profesor suplinitor, Pârvan a început să se preocupe de crearea unui corp de specialiști care să întreprindă, de-a lungul unui șir de ani, *cercetarea sistematică a istoriei noastre vechi, spre a lămuri procesul complicat al etnogenezei românești*[154]. În anul 1923, Vasile Pârvan se consacră explorărilor în domeniul preistoric, conduse direct sau prin colaboratorii și discipolii săi. El publică sinteza despre *Începuturile vieții romane la gurile Dunării* (1923). Cartea sa dovedește că romanizarea a fost nu atât rezultatul unor colonizări masive, organizate, cât al unei pătrunderi lente și stăruitoare. *Ci au fost singuraticii căutători de drumuri, ogoare și bâlciuri, încă necunoscute, care, îndrăzneți și harnici, au pătruns până departe, dincolo de granițele împărăției [romane], au încheiat afaceri, au despădurit ținuturi arându-le, au întemeiat târguri și așezări și, prin toate aceste isprăvi în mijlocul barbarilor, ei au făcut cunoscute și au întins, cu tot mai mult folos, numele, civilizația și autoritatea romană*. Prin urmare, războaiele lui Traian cu Decebal nu au constituit finalul sau debutul procesului de romanizare a Daciei, ci limpezirea unui proces de durată[155].

În anul 1926, Vasile Pârvan publică *Getica*, lucrare originală închinată protoistoriei daco-getice, acoperind douăsprezece secole de istorie *care au curs de la primul contact al Daciei cu cultura villanoviană și până la sfărâmarea regatului lui Decebalus*. *Getica* vine să îmbogățească istoria națională cu mai mult de un mileniu, recuperat din epocile preromane, modificând însăși concepția privitoare la etnogeneza românilor, făcând loc pentru prima dată într-o măsură dreaptă ascendenței autohtone. Istoricul consideră romanizarea Daciei drept un fenomen de occidentalizare a ei, care nu poate fi înțeles decât extinzând cercetarea, spațial, asupra întregului bazin al Dunării, de la Marea Neagră până la Italia de nord, iar cronologic până în epoca bronzului. Potrivit istoricului, influențele occidentale au pătruns în aria amintită încă de pe la anul 1000 î.H., prin expansiunea elementelor

preromane din Italia, intensificându-se ulterior, în a doua epocă a fierului, prin celţi şi mai târziu prin relaţii comerciale cu lumea romană, atât de fructuoase, încât cucerirea militară din epoca lui Traian avea doar să desăvârşească procesul de romanizare, plasând Dacia în cadrul acelei unităţi culturale specifice din cadrul Imperiului denumită *Illyricum*. Dacă *latinitatea poporului român* nu poate fi balcanică, din moment ce Balcanii nu au fost nicicând romanizaţi cu adevărat, ea nu este nici izolat carpatică, ci reprezintă vestigiul cel mai trainic al întregii latinităţi danubiene. Migraţiile popoarelor de la sfârşitul lumii vechi au distrus romanismul provinciilor dintre Italia şi Dacia, dar nu au putut stinge hipocentrul latin din Carpaţi, rămas ca o insulă îndepărtată a vechiului continent latin, în timp ce romanismul păstoresc al Dalmaţiei şi al Moesiei Superioare, iar mai apoi şi cel panonic, dispăreau cu totul.

Noutatea concepţiei lui Vasile Pârvan în problema originii poporului nostru constă în legarea ei de romanismul danubian şi în precizarea orientării spirituale a Daciei spre Occident. Dacă Dunărea i-a adus acestui popor latinitatea, Carpaţii i-au conservat-o în forme viguroase, de o fermă originalitate[156].

Gândirea istorică a lui **Dimitrie Onciul** (1856-1923) a fost influenţată de aceea a istoricului vienez O. Lorenz. Asemeni lui Xenopol, Onciul s-a interesat de etnopsihologie. În teza sa de licenţă, el analizează problematica etnopsihologiei în raport cu ştiinţa istorică. Pentru Onciul, individul şi societatea joacă deopotrivă un rol important, factorul decisiv al istoriei revenind forţei spirituale: *istoria este domeniul libertăţii şi al progresului, domeniul spiritului, în timp ce natura este domeniul fatalităţii*. În anul 1905 Dimitrie Onciul devine profesor de istoria veche a românilor la Universitatea din Bucureşti. A fost şi director al Arhivelor Statului, membru al Academiei Române şi al Comisiunii Monumentelor Istorice.

În luna noiembrie a anului 1898, în prelegerea de deschidere a *Cursului de Istoria Românilor*, intitulat *Intro-*

ducere despre noțiunea și caracterul istoriei în general, cum și despre Concepția Istoriei Naționale în special, profesorul Onciul definește noțiunea și caracterul istoriei în genere și aduce lămuriri cu privire la rostul istoriei naționale. El distinge trei moduri de a aborda realitatea - fizic, istoric și filosofic - și tot atâtea metode: *Dacă luăm în privire diferitele ramuri de științe, vedem că sunt trei diferite moduri în care știința se ocupă de obiectele sale. Aceste trei diferite moduri atârnă de ceea ce ea voiește să știe despre obiect, și anume: mai întâi cum sunt obiectele pentru sine sau în sine și în ce raport stau ele? Vasăzică firea lor; al doilea, cum au devenit ele și cum s-au făcut ceea ce sunt? Vasăzică: dezvoltarea lor, și al treilea, ce înseamnă ele în conexul lor unele cu altele, și în conexul universului. După aceste trei moduri de cunoaștere a obiectelor se deosebesc modurile științei de a le privi sau de a le studia și anume: modul fizic, modul istoric și modul filosofic*[157].

Toate lucrurile pot fi privite istoric, dar nu toate intră în sfera istoriei. Numai omul poate fi obiect al istoriei – *numai omul este obiectul științei istorice*. Omul ca specie, însușirea sa animală, nu constituie obiectul științei istorice. Dar nu toate manifestările omului constituie zarea de interes a științelor istorice. Istoria nu este interesată de aspecte precum anatomia și fiziologia omului, ori dezvoltarea unor popoare sau rase din perspectivă antropologică. Omul în ipostaza sa de ființă rațională, înzestrată cu conștiință de sine, constituie obiectul istoriei. *Istoria cuprinde toată lumea morală sub raportul dezvoltării, întrucât ea se manifestă prin elementele din care se compune și, în acest înțeles, și marile individualități și persoane, cum și masele formează obiectul istoriei. Pe această cale, ajungem la următoarea definiție a științei noastre: Istoria este știința dezvoltării lumii morale, adică a oamenilor în manifestarea lor ca ființe sociale*[158].

În viziunea lui Dimitrie Onciul, istoria ca știință despre dezvoltarea oamenilor în calitatea lor de ființe sociale are ca menire a aduce lumină asupra *prezentului* societății omenești. Acest fapt întrucât, cunoscând prezentul, suntem în stare să anticipăm viitorul. Istoria

și știința istorică sunt consubstanțiale societății omenești. Onciul asumă o perspectivă organicistă asupra dezvoltării istoriei: prezentul reprezintă urmarea evenimentelor trecute și premisa întâmplărilor viitoare. Istoria fiind egală cu suma faptelor umane desfășurate în timp, nu există, afirmă el, popoare neistorice: *oricând și oriunde, dezvoltarea oamenilor în manifestările lor ca ființe sociale, fie ele cât de primitive, este obiect al științei istorice în întreaga ei întindere*[159].

Un concept asupra căruia insistă Onciul în expunerea sa este cel de *cultură istorică*. Istoricul este de părere că omul este înzestrat cu un simț înnăscut pentru istorie, simț observabil deja la copil sub forma curiozității acestuia față de ceea ce se petrece în jurul său. A dezvolta acest simț în direcția conștientizării sale, reprezintă un imperativ al învățământului istoric[160]. Cultivând *cultura istorică*, cultivăm *conștiința națională* a indivîdului: fiecare fapt istoric trebuie înțeles după *cauză* și *efect*, fiecare persoană istorică trebuie apreciată după motivul și ținta lucrărilor sale, pretutindeni căutând a înțelege *nexul cauzal* în fenomenele istorice. În acest fel, tânărul deprinde *cugetarea de tip istoric*, ajungând să înțeleagă substanța evenimentelor istorice și rolul personalităților istorice, spiritul unei epoci, trăsăturile distinctive ale unui popor și contextul geo-politic în care acesta își făurește destinul național. Această cugetare istorică, aptitudine de a pătrunde semnificațiile evenimentelor istorice constituie *cultura istorică*[161].

Rodul deplin al studiului istoriei îl reprezintă dobândirea de către om a *conștiinței naționale*. În acest fel se asigură premisele unității neamului românesc, proaspăt unificat teritorial, solidaritatea sa națională: *pentru societate, cultura istorică, pe care fără cunoștința istoriei naționale nici nu o putem închipui, are o incomparabilă putere conservatoare de stat și națiune*[162].

Prelegerea de deschidere a Cursului de Istoria Românilor din noiembrie 1905, face vorbire despre originile Principatelor române. Teza lui Onciul este aceea că, deși intrarea

țărilor române – Moldova și Țara Românească - sub suzeranitatea Porții a însemnat instaurarea unei epoci de *decadență politică*, aceasta nu a izbutit să desființeze statul român întemeiat prin cele două principate care au dat naștere României: *statul român, el singur între statele din sud-estul Europei, a fost în stare să reziste uraganului turcesc și celorlalte furtuni care au dărâmat statele creștine ale Peninsulei Balcanice*[163]. Deși s-au găsit sub o *apăsătoare suzeranitate turcească*, Țările Române și-au conservat propria statalitate. În continuare, Dimitrie Onciul face vorbire despre condițiile de naștere și de viață ale statelor românești, respectiv, așezarea geografică, mediul etnic, calitatea rasei românești și personalitățile istorice. Din perspectiva așezării geografice, procesul formării principatelor române, unirea lor într-un singur stat național au fost condiționate de coordonatele geopolitice. În ceea ce privește constituția etnică românească, istoricul trece în revistă înrâuririle exercitate, de-a lungul timpurilor, de către vecini asupra vieții istorice românești. De pildă, organizația statului român, biserica și cultura poporului nostru din perioada formării statale românești, stau sub influența substanțială bizantino-bulgară[164]. În viziunea lui Onciul, puterea de rezistență a poporului român, în condițiile prezenței la granițe, în decursul istoriei, a dușmanilor, s-a datorat celui de-al treilea factor istoric, și anume calității rasei: *este puterea de viață a poporului român, este vitejia și cumințenia sa [cele]care l-au scos la liman din cumplita furtună ce se descărcase asupra-i*[165]. Personalitățile istorice românești, prin faptele lor de vitejie întru apărarea ființei neamului, reflectă calitățile neamului românesc, neam care și-a câștigat dreptul istoric de a constitui națiunea politică românească[166].

Potrivit istoricului **Ioan Bogdan** (1864-1919), în istoriografie, ca în restul științelor, fiecare epocă este supusă curentelor de idei contemporane. La noi, faza cea mai veche a ei, reprezentată în Moldova prin *analele mănăstirești*, în Țara Românească prin compilația lui Moxa, poate fi numită *faza religioasă*: din studierea

acestor documente istorice transpare, în opinia lui I. Bogdan, faptul că, din istoria universală, românii erau interesați, în secolele al XV-lea și al XVI-lea, de conflictele religioase din interiorul Imperiului Bizantin. În această perioadă, victoriile sau înfrângerile politice erau interpretate în mod providențialist, ca fiind urmarea bunăvoinței, respectiv, pedepsei divine, Dumnezeu răsplătind sau pedepsind popoarele în funcție de faptele, bune ori rele, ale conducătorilor lor politici. *Trecând din mâinile călugărilor în cele ale boierilor sau istoriografilor oficiali*, istoriografia devine *politică* (sau *provincială*), concentrându-se asupra evenimentelor politice, diplomatice și militare, fie acestea interne sau externe. Această fază a istoriografiei românești poate fi calificată drept *provincială* întrucât majoritatea cronicarilor acelor timpuri se concentrează exclusiv asupra descrierii evenimentelor istorice din interiorul propriei țări. În cadrul etapei numite *națională*, istoriografia își extinde zarea de interes asupra poporului român în ansamblul său, nu numai asupra clasei conducătoare reprezentate de boieri și domni. Finalmente, ultima fază, cea contemporană lui Ioan Bogdan, este denumită *sociologică*: istoriografia tinde să devină sociologică, fără a-și pierde, însă, caracterul național. Având o vocație *sociologică*, istoria se interesează de o cunoaștere aprofundată a trecutului; *națională*, ea trebuie să participe la formarea conștiinței civice, să solidarizeze oamenii în jurul unui ideal de cultură[167].

Alegându-și drept subiect al discursului de recepție din 1905 *istoriografia română și problemele sale actuale*, Ioan Bogdan propune colegilor săi o privire retrospectivă asupra activității *Academiei Române* (fondată în 1867 și reorganizată în 1879), for superior de cultură care, prin legea de întemeiere, era chemat să asigure *cultura istoriei naționale*, prin fructificarea culturii românești în ansamblul ei. *Pentru un popor mic, deșteptat de curând la viața națională și amenințat din multe părți în dezvoltarea lui, crearea unei culturi proprii trebuie să fie întâia și ultima țintă*

a educației lui. O educație temeinică națională, o încredere nestrămutată în puterea de viață și în trăinicia neamului nostru nu le putem câștiga însă fără cunoașterea aprofundată a trecutului, fără conștiința clară a primejdiilor ce am întâmpinat și a faptelor mari ce am săvârșit. Aceste fapte ne sunt păstrate, ca cel mai scump patrimoniu al trecutului, în monumentele istoriografiei[168].

Istoriografia românească include perioada analiștilor, a cronicarilor și a istoricilor. Cea dintâi cuprinde secolele XV-XVI, a doua include secolele XVII-XVIII, a treia debutează în secolul XIX. În Ardeal, istoriografia românească se va naște abia după ce marii cronicari din Moldova și Țara Românească își încheiaseră activitatea. Ion Bogdan prezintă, pe scurt, activitatea istoriografică a cronicarilor, a corifeilor Școlii Ardelene, a istoricilor pașoptiști și a celor contemporani. El este de părere că *scopul suprem al istoriografiei moderne* îl reprezintă înțelegerea și explicarea adecvată a *trecutului unui popor*. Pentru realizarea acestui deziderat intelectual, nu este destul să cunoaștem, spune istoricul, schimbările superficiale ale domnilor, îngustarea sau mărirea granițelor politice, introducerea sau dispariția influențelor străine, nu este îndeajuns să știm cronologia evenimentelor ori genealogia dinastiilor. Evoluția istorică a unui popor poate fi înțeleasă numai prin cercetarea factorilor interni care au declanșat-o, așadar prin studiul claselor sociale care au format poporul și prin descifrarea ideilor care au stat la baza acțiunilor factorilor sociali[169].

În ceea ce privește modernizarea, abia în secolul al XIX-lea, este de părere I. Bogdan, Țările Române au fost martorele unor transformări substanțiale ale vieții politice și sociale, grație adoptării formelor constituționale proprii statelor apusene[170].

În spiritul național al epocii moderne, Ioan Bogdan promovează idealul cunoașterii psihologiei poporului român, a *firii* acestuia. Pentru a cunoaște firea neamului românesc, se cuvine a studia: originea și organizarea satelor (*românii sunt un neam de țărani*); modul lor de co-

lonizare, de împărţire şi cultivare a pământurilor; împărţirea administrativă a românilor de-a lungul istoriei; originea şi organizarea oraşelor; sistemul de apărare a ţărilor române şi organizarea lor militară; evoluţia marii proprietăţi funciare; substanţa puterii domneşti; raporturile dintre diversele clase sociale şi condiţiile economice ale dezvoltării lor; dreptul cutumiar românesc sau obiceiul pământului; dezvoltarea artelor şi a literaturii[171]. Cunoscând, pe baza izvoarelor istorice, aceste realităţi româneşti, istoricii vor fi îndreptăţiţi să deceleze ceea ce este propriu firii româneşti şi ce îi este străin, împrumutat din cultura altor neamuri.

În ceea ce priveşte *valoarea istorică a poporului român*, raportată la celelalte popoare europene, aceasta va fi evaluată potrivit gradului de originalitate, mai mare sau mai mic, a culturii sale din trecut, căci cea actuală, de import, nu a avut răgazul să devină originală. Revine istoricilor români misiunea de a cerceta izvoarele istorice, fie acestea de limbă slavă, română sau neogreacă, spre a oferi publicului o radiografie, cât mai fidelă adevărului istoric, a neamului românesc.

Ioan Bodgan este un istoric lucid, mărturisind că obiectivitatea absolută în istorie reprezintă un ideal. Chiar dacă acest ideal nu va fi materializat, istoricii au datoria să se apropie de izvoarele istorice, să le interpreteze, respectând imperativele spiritului critic. Ioan Bogdan reia deziderateie maioresciene în contextul cunoaşterii de esenţă istoriografică.

A.D. Xenopol, Nicolae Iorga, Vasile Pârvan, Dimitrie Onciul şi Ioan Bogdan reprezintă, la cumpăna secolelor XIX şi XX, *perspectiva criticistă în istoriografia românească*. Continuând străduinţele istoricilor Kogălniceanu, Bălcescu şi Hasdeu, ei s-au pus în slujba căutării adevărului istoric, propulsând mişcarea istoriografică românească în modernitate.

Orizont sociologic și sisteme filosofice în cultura românească modernă

În secolul al XIX-lea, se înviseră, în mediul intelectual european, cele dintâi lucrări de *filosofie a istoriei*. Acestea își fundamentau teoria pe axioma potrivit căreia istoria nu reprezintă o succesiune aleatorie de evenimente; dimpotrivă, faptele și împrejurările istorice urmează o *logică inexorabilă*, care mărturisește despre tinerețea, maturitatea și decăderea popoarelor, a culturilor, despre fluxul și refluxul mișcărilor sociale, despre triumful și amurgul națiunilor[172]. Potrivit lui Giovanni Battista Vico (1668-1744), națiunea trece prin diferite faze: copilăria, adolescența, maturitatea, senilitatea și moartea. Vârsta primă este vârsta religioasă, teologică și teocratică, în care domină imaginația și în care conducerea popoarelor, ca și a copiilor, nu poate fi înfăptuită decât prin despotism; vârsta a doua este cea eroică, în care domină pasiunile vijelioase și nestatornice, epocă în care au loc pendulări succesive, revoluționare, între diverse forme de guvernare extreme. Vârsta adultă, respectiv umană sau istorică (celelalte perioade fiind preistorice) se ca-

racterizează prin rațiune și libertate. Există o veșnică revenire, o întoarcere ciclică a aceloraşi situații istorice, de-a lungul timpului: viața națiunilor reprezintă o serie de fluxuri și refluxuri regulate, *corsi e ricorsi*: după îmbătrânirea și decăderea unui imperiu, popor ori formă de viață socială și culturală, se ivesc popoare și culturi proaspete, urmând, ele însele, să traverseze aceleași faze istorice.

Elanul *cercetărilor sociologice* de la mijlocul secolului XIX se datorează faptului că vechea aspirație a omului, aceea de a ajunge să înlăture defectele vieții sociale, părea a-și fi descoperit calea de înfăptuire. În conștiința acestei epoci se va fi înstăpânit convingerea că evenimentele sociale și istorice - desfășurarea și consecințele lor - vor fi controlate de om, li se va imprima un anumit curs, rațional și dorit de către persoanele umane, prin cunoașterea a *legilor naturale*, *raporturilor cauzale* proprii acestor evenimente. A deține formula determinării cauzale a unor fapte înseamnă a le putea produce sau evita după dorință. Gânditorii timpului urmăreau să descopere factorii responsabili de evoluția istorică a colectivităților umane. Încercând să descifreze ecuația *determinismului social*, gânditorii vremii au pus bazele unei științe noi, *sociologia*[173].

În secolul al XIX-lea, fondatorii sociologiei românești, Ion. C. Brătianu, Ion Ghica, Titu Maiorescu, Mihail Eminescu, Mihai Kogălniceanu și Ioan Heliade Rădulescu, își configurau propriile concepții asupra societății, la confluența culturii raționaliste europene (caracterizată prin universalism juridic, liberalism și democrație) cu viziunea *istoristă* asupra lumii, orizont cultural care se constituia într-un discurs fondator de *suveranitate națională*, întemeiată pe solidarități proprii[174]. Principala lor preocupare avea în vedere *modernizarea societății românești* prin crearea unei piețe capitaliste cu ajutorul capitalului străin și a unui fond spiritual prin împrumutul cultural (instituții, valori, comportamente) din țările avansate, european-apusene, cu condiția de

a nu afecta țesătura intimă a structurilor sociale identitare românești. Fondatorii pașoptiști ai sociologiei și urmașii lor au dat naștere unei dezbateri, care avea să se prelungească până în secolul XX, asupra dezvoltării societății românești, socotită premodernă. Această dezbatere este cunoscută în istoria culturii drept disputa asupra *formelor fără fond*[175].

Către sfârșitul de secol XIX și început de secol XX, se făcea efortul ca *studiul științific* în *sociologie* să își întemeieze enunțurile capitale pe aceleași principii care fundamentau științele în genere: lumea există independent de subiectul cunoscător; existența obiectivă a societății este independentă de cercetător; realitatea socială este structurată ca o relație cauză-efect, iar evoluția ei este guvernată de principiul determinismului; realitatea socială poate fi cunoscută prin observații realizate dincolo de subiectivism. Sociologia se cuvine să explice *realitățile sociale* în calitatea lor de *fapte științifice*, iar *adevărul științific derivă din analiza obiectivă prin mijloace de observare și de măsurare*[176].

Unul dintre autorii de frunte care au marcat cultura românească în epoca Marii Uniri este **Eugen Lovinescu** (1881-1943), critic literar, istoric al culturii, scriitor și sociolog.

În domeniul sociologiei, contribuția sa o reprezintă opera *Istoria civilizației române moderne*, în trei volume, datată 1924-1925. În deosebire de Titu Maiorescu, E. Lovinescu este de părere că *forma* se afirmă prioritar în actele de modernizare, în pofida opoziției forțelor conservatoare[177].

Istoria civilizației române moderne este structurată în două părți: autorul analizează *forțele revoluționare* proprii civilizației române moderne; ulterior, el se concentrează asupra *forțelor reacționare*. Lovinescu pornește de la premisa că poporul român se află, prin constituția sa etnică și poziția geografică, la hotarul dintre civilizația Răsăritului și Apusului. În viziunea sa, nu există rase pure, ci numai rase istorice, acestea din urmă fiind

mai mult *expresia unei idealități comune decât a unui sânge nealterat*[178].

Cum geopolitica joacă un rol fundamental în desăvârșirea identității culturale a unui popor, Lovinescu, deși recunoaște faptul că latinitatea își are rolul său specific în formarea neamului nostru – rasa românească fiind configurată în chip *caracteristic și definitiv* de către *mentalitatea latină* –, subliniază totuși, apăsat, faptul că, de-a lungul istoriei, românii au suportat influența *atmosferei morale a vieții răsăritene*, cel mai activ *agent al orientalizării sufletului românesc* dovedindu-se a fi *ortodoxismul*: *legându-ne, sufletește, de o religie obscurantistă, înțepenită în tipicuri și formalism, ortodoxismul ne-a impus o limbă liturgică și un alfabet străin (gând latin exprimat în slove cu cerdacuri), fără a ne ajuta la crearea unei culturi și arte naționale*[179]. Ortodoxismul a impus culturii românești o limbă liturgică și un alfabet străin, zădărnicind, în acest fel, efortul de creare a unei culturi și arte naționale. În absența conservării culturii de limbă latină, românii au rămas încremeniți într-un mediu, slav, *de dizolvare morală*[180].

Datorăm, spune Lovinescu, influenței apusene cele dintâi tălmăciri și tipărituri românești, așadar însăși formarea limbii noastre literare. De asemenea, datorăm înrâuririi occidentale crearea istoriografiei naționale și literaturii române autentice. Contactul cultural al Moldovei cu Polonia, petrecerea fiilor de boieri în această țară ori a boierilor înșiși, mânați de bejenie, au avut drept consecință debutul procesului de influență occidentală asupra limbii, culturii și conștiinței naționale a neamului nostru. Apariția cronicarilor moldoveni Grigore Ureche, Miron Costin, Ion Neculce, și a domnului Dimitrie Cantemir, cunoscători ai limbii latine și susținători ai originii romane a românilor, a permis culturii noastre să se exprime în limba română, sub influența culturii apusene. Iar influența polonă a contribuit la crearea unei istoriografii naționale românești și s-a constituit într-un vehicul de răspândire a limbii

române în organismul vieții de stat[181].

Eugen Lovinescu face în continuare vorbire despre Școala Ardeleană, despre contribuția acesteia, în veacul al XVIII-lea, la consolidarea sentimentului național, a conștiinței naționale a românilor, grație sublinierii ideii de unitate a neamului românesc, indiferent de țările în care viețuiesc fiii săi, unitate datorată obârșiilor sale romane.

Dacă până în zorii secolului al XIX-lea, contactul cu Occidentul se dovedise a fi *trecător și indirect*, prin tratatul de la Adrianopol (1829), prin exodul tinerimii române, cu deosebire, la Paris, veacul XIX a facilitat românilor contactul nemijlocit, fecund, cu Vestul, mai ales cu ideologia socială a revoluției franceze; prin interdependența culturală și economică a Țărilor Române cu Occidentul, am ieșit brusc din robia formelor culturale ale Răsăritului, spre a intra în circuitul vieții materiale și morale a Apusului. Ne-am creat unitatea națională sub forma unui stat de civilizație occidentală. Odată cu veacul al XIX-lea, axa vieții politice și culturale s-a schimbat din Răsărit înspre Apus; se va schimba totodată și axa vieții noastre sufletești[182].

În mod fundamental, pentru Lovinescu, contactul civilizației românești cu Occidentul, care începe să prindă conținut începând cu anii 30 ai secolului al XIX-lea, constituie un reper esențial în ceea ce privește continuitatea etnică și culturală a neamului nostru. De altfel, criticul subliniază faptul că și alți cercetători și istorici români au identificat drept *ferment al modernizării României contactul ei cu ideologia occidentală*, între care Ștefan Zeletin, care opinează în favoarea tezei potrivit căreia România modernă nu își datorează nașterea procesului de infiltrare a ideologiei sociale occidentale, ci acțiunii în spațiul românesc a capitalului apusean. Schimbul de mărfuri dominând schimbul ideilor, ideologiei liberale nu i-ar fi revenit, în opinia lui Zeletin, decât sarcina de a facilita procesul de circulație a bunurilor. Opera de regenerare proprie veacului al XIX-lea se confundă,

așadar, cu însăși formarea burgheziei române[183].

Analizând impactul ideologiei pașoptiste asupra procesului de modernizare, E. Lovinescu evocă figurile lui Ion Brătianu și C. A. Rosetti. În viziunea liberalului Brătianu, România este menită să înfățișeze democrația în Europa orientală, să *personifice democrația în Orientul Europei*. El își exprimă credința în vitalitatea poporului român, în caracterul democratic al dezvoltării sale, în misiunea democratică a poporului nostru în Răsăritul Europei, pe urmele inexorabilei dezmembrări a Austriei, eveniment istoric în urma căruia poporul român se va întregi[184].

Generația pașoptistă reprezintă, pentru E. Lovinescu, cea dintâi întruchipare intelectuală a idealului național românesc de modernizare prin occidentalizare: *prin poziție geografică și prin structură etnică, intercalați între două lumi, fixați timp de veacuri în cercul de viață al popoarelor răsăritene, copleșiți de atmosfera orientală – de la cea dintâi carte românească din veacul XV și până la războiul mondial -, poporul român nu a propășit și nu s-a integrat, așadar, decât sub influența Apusului. În seria momentelor care constituie popasurile progresului nostru, privim, însă, revoluția pașoptistă, ca un moment caracteristic și determinant. Smulgându-ne energic din atmosfera materială și morală a Răsăritului, ea ne-a schimbat direcția dezvoltării*[185]. Formal, civilizația românească s-a sincronizat cu cea apuseană odată cu Constituția din 1866.

În partea secundă a lucrării sale, E. Lovinescu aduce în discuție *forțele reacționare* față de procesul modernizării României: din punct de vedere politic și social, acestea au fost reprezentate de către boieri, din punct de vedere politic, ele erau simbolizate de Partidul Conservator, iar din punct de vedere cultural, de către criticismul junimist. În fața revoluției liberale, junimismul s-a ridicat, spune criticul, drept *unica forță organizată a reacțiunii*[186].

Eugen Lovinescu expune teoria maioresciană asupra *teoriilor fără fond*, punctând apoi elementele criticii so-

ciale și culturale dezvoltate de către Mihai Eminescu: și *pentru Eminescu, anul 1848 înseamnă ruperea firului tradiției istorice în dezvoltarea poporului român și îndrumarea sigură spre nimicirea neamului nostru.* În articolul *Cele două generații românești: dinainte și după 1848*, Eminescu spune că *de la acest an începând, românii au pierdut simțul istoric*[187].

Lovinescu analizează în continuare doctrinele lui N. Iorga, C. Stere și C. Rădulescu-Motru. Nicolae Iorga este socotit a fi naționalist, tradiționalist, susținător al țărănimii, pe care o consideră a fi *singura noastră realitate*. Constantin Stere optează pentru idealul unei evoluții economice specifice României, privilegiind mica burghezie rurală. Despre doctrina lui **Constantin Rădulescu-Motru** (1868-1957), Lovinescu afirmă că *punctul său de plecare este pur cultural. Un popor nu își justifică dreptul la existență decât prin elaborarea unei culturi. Cultura este finalitatea tuturor societăților; ieșind din cadrul fenomenelor elementare ale vieții organice, numai cu ajutorul [culturii] faptele omenești pot trece în domeniul istoriei; cimentând între membrii unei societăți raporturi de solidaritate și între diferitele generații raporturi de continuitate, ea constituie singura temelie a vieții sociale; însumând într-însa credințe religioase, valori morale, limbă, expresie artistică, instituții comune, ea închegă un tot de bunuri sufletești care transformă o aglomerare de indivizi într-un organism unitar. Nu este o operă individuală, ci colectivă; nu este produsul unei singure generații, ci al unei succesiuni de generații, urzită din trecut; [cultura] nu are, totuși, decât valoarea actualității sale. Dacă nu sunt actuale în sufletul celor care constituie societatea, academii[le], universități[le]* rămân simple simulacre. Realitatea culturii nu se exprimă prin forme exterioare, ci prin bunuri sufletești, prin deprinderi intelectuale și morale, devenite forțe active. În vreme ce cultura reprezintă suma deprinderilor morale și intelectuale ale unui popor *întreg, civilizația se oprește la o pătură superficială a națiunii și se reduce la o serie de forme lipsite de realitate sufletească. Elaborație seculară a individualității unui popor, cultura, spre deosebire de civilizație, nu se împrumută*, este de părere Rădulescu-Motru[188].

Promovând, în orizontul culturii și civilizației, *legea sincronismului vieții contemporane*, Lovinescu a căutat să demonstreze că civilizația țărilor înapoiate (față de Occidentul modern) nu poate prinde contur decât în mod revoluționar – așadar, brusc -, prin importul valorilor civilizației apusene. România este chemată să privească spre Occident dacă dorește să continue procesul său civilizator, început în secolul al XIX-lea, odată cu revoluția de la 1848, eveniment care constituie momentul reorientării ideologice, economice și politice a României către Apus, acolo unde, de altminteri, îi este locul, spune criticul.

Personalitate complexă a culturii românești interbelice, **Constantin Rădulescu-Motru** este gânditorul care popularizează, în calitate de fost elev al lui Titu Maiorescu, tezele junimiste. Interesul său academic se desfășoară în orizontul filosofiei, sociologiei culturii și sociologiei politice. În filosofie, el este părintele concepției *personaliste energetice* și al noțiunii de *vocație*. În anul 1926, publică opera *Personalismul energetic*, în cuprinsul căreia analizează conceptul de personalitate omenească și rolul pe care îl are aceasta în ipostaza sa de agent transformator al naturii. Personalismul reprezintă studiul filosofic al persoanei, știința obiectivă a personalității; ea asumă originea personalității ca fiind în structura psihosferei, în structura vieții omenirii întregi, iar nu în individul izolat. Personalitatea este o unitate de viață complexă, *o realitate din marea realitate a universului; o energie, care își formează structura sa proprie unitară, prin corelațiile în care se află cu restul formelor de energie ale universului*. Personalitatea cuprinde o parte biologică, *pusă în dependență de întreg mediul cosmic*, și o parte sufletească, *pusă în dependență de istoria întregii culturi omenești*[189].

În viziunea filosofului român, omul se naște având o sumă de potențialități - *aptitudini de inteligență* - care așteaptă momente favorabile spre a se actualiza. Omul se ivește pe pământ înzestrat fiind cu trăsături de perso-

nalîtate adecvate experimentării existenței, unîversului uman și cosmic. *Personalîtatea*, ſpune Motru, este o diferențiere care continuă viața, trecând-o de pe terenul biologic, ſpecific animalelor, pe terenul ſufletesc, propriu omului. Personalîtatea omenească nu își are originea în indîvidul izolat, ci în ſtructura psihosferei, a omenirii întregi. Indîvidul nu apare pe lume fără posibilîtăți, dimpotrîvă, el se înfățișează din capul locului drept un *mănunchi de aptitudini*, pe care, în contactul cu lumea externă, și le actualizează. Omul presupune existența generațiilor anterioare, de la care primește, prin eredîtate, experiența acumulată de către acestea: *indîvidul desfășoară ceea ce generațiile care l-au precedat, au împletit în organismul său*. Omul continuă omenirea, diferențiind-o și îmbogățind-o. Cu fiecare generație apar noi *variații*, care se mențin, transmițându-se generațiilor următoare. Astfel au apărut și s-au format rasele și națiunile[190].

Dar variațiile ſufletului omenesc nu se mărginesc la formarea raselor. Omul are conștiință, și această conștiință favorizează apariția *muncii*. Omul se desăvârșește prin muncă. În deosebire de animal, în cazul omului variațiile nu așteaptă a fi fixate și transmise prin *eredîtate* ſpre a-i deveni folosîtoare descendentului, ci, instantaneu, cu ajutorul conștiinței, ele sunt statornicîte și făcute folosîtoare într-o *deprindere de muncă. Variațiile iau la om caracterul de anticîpații*. Aceste variații poartă denumirea de *aptitudini* sau *variații bune pentru un scop. Aptitudinile, statornicîte într-un gen de muncă hotărâtor pentru viața indîvidului*, îi formează *personalîtatea*. Prin muncă, nu trebuie să înțelegem munca economică producătoare. Munca aflată la originea personalîtății este *activîtatea instrumentală în genere*, deosebîtă de joc și de instinctul animal. *Din momentul în care conștiința omenească a scânteiat înțelegerea că organizarea corpului, mâna în primul rând, poate servi drept instrument pentru ſchimbarea și transformarea obiectelor din natură, din acel moment munca era descoperîtă. Omul își deſchidea prin această descoperire o cale nouă de diferențiere. El adăuga la diferențierea de rasă*

diferențierea de personalitate, și, prin aceasta, el adăuga o nouă ordine în desfășurarea energiei universale. În accepțiunea lui Rădulescu-Motru, personalitatea este, de la origini, *o statornicire de aptitudini în vederea unei munci de îndeplinit.* Noblețea omului, în calitatea sa de persoană, se află în corespondență cu tipologia muncii. Potrivit *nașterii* avem diferențierile pe caste; potrivit *muncii* avem *personalizările*[191]. Fiecare personalitate (umană) poartă în sine o putere creatoare.

Personalitatea omului este de esență *bio-psiho-socială*: presupune existența *eului* - conștiința intuitivă de sine -, care este anterior personalității; și are un *caracter social*. Personalitatea este, de la origini, o statornicire de aptitudini în vederea unei munci de îndeplinit. Această statornicire nu s-a putut realiza făcând abstracție de conștiința *eului*. Înainte de a avea înțelegerea muncii, omul a avut conștiința atitudinii sale anticipatoare ca un tot organic, adică *eul* său. Fără conștiința *eului* nu este posibilă activitatea muncii, aceasta presupunând o *voință*. Voința este conferită de către eu. Eul premerge personalității; sub controlul acestuia ia naștere personalitatea[192].

Constantin Rădulescu-Motru diferențiază între conceptele de *personalism anarhic* și *personalism energetic*. În interiorul personalismului anarhic domină capriciul *eului*. În fața personalismului anarhic stă personalismul energetic, pe care îl găsim dominând viața națiunilor puternice în Europa. În ce constă acest personalism energetic? În *ridicarea conștiinței omului la rolul de continuatoare și transformatoare a energiei naturii*[193]. Pentru personalismul energetic, persoana omenească este realitatea cea mai generală. O persoană care își duce viața sub pecetea acestui tip de personalism izbutește să *aprindă în sufletele semenilor săi, prin îndemn și pildă, dorința pentru o muncă mai nobilă*[194].

Rădulescu-Motru pledează în favoarea școlii personalismului energetic, care are drept primă îndatorire să descopere aptitudinile de muncă ale elevilor în-

credințați ei spre formare. Școala aceasta are menirea să descopere *vocațiile* individuale ale copiilor. Odată aptitudinile deslușite, o a doua îndatorire a ei este să provoace și să statornicească formarea personalității[195].

Conceptul de *vocație* ocupă un loc central în sistemul filosofic al lui Rădulescu-Motru. În lucrarea *Caracter și destin*[196], filosoful român explică substanța acestei noțiuni: *vocația aduce întregirea muncii individului într-o operă de valoare socială; munca produsă prin vocație este deasupra intereselor egoiste; vocația duce la înfăptuirea unui bine social.*

În cazul omului de vocație, munca își are temeiul în dispozițiile adânci ale sufletului. Opera produsă constituie întregirea personalității sale. Omul de vocație este original, normele sale de muncă provenind din manifestarea firii sale. *Dezinteresare, originalitate, conștiinciozitate*, acestea sunt însușirile fundamentale proprii acestui tip uman. *Creațiile culturale* sunt produsul *vocației* și au un *caracter etnic*. În cuprinsul lor pot fi deslușite trăsăturile de personalitate ale poporului căruia îi aparține creatorul lor. În operele originale, afirmă Rădulescu-Motru, se recunoaște, mai bine decât în oricare alte creații, *firea unui popor*[197]. Grație culturii proprii, o societate dobândește *rostul său istoric*, individualizându-se față de celelalte comunități naționale. Cultura întreține, între membrii comunității, raporturile de autoritate și legăturile de solidaritate. Ea stabilește o continuitate în *munca* diferitelor generații. Potrivit filosofului român, credințele religioase, obiceiurile, instituțiile și valorile morale, operele de artă și adevărurile științei sunt singurele artefacte care învinge moartea. Individul, luat în sine, ar fi o *arătare fără de înțeles*, dacă în cadrul vieții sociale nu i s-ar fi dat să se asocieze și să contribuie la existența bunurilor sufletești, la cultura poporului său[198].

Ce este vocația? Potrivit etimologiei cuvântului, ea este îndreptarea omului spre o voce care-l cheamă (voce în sens figurat). Vocația este vocea sângelui, conștiinței, onoarei, strămoșilor, pământului pe care insul s-a

născut, este vocea unei existențe în care intră cu ceva al său, personal, acela care este chemat de către ea. Omul înzestrat cu vocație este cel *dăruit de natură în gradul cel mai înalt*[199].

Rădulescu-Motru este de părere că putem vorbi despre originalitatea culturală a individului numai după ce acesta se ridică - prin tehnică, igienă, instituții juridice și tradiție religioasă -, la o anumită *stăpânire asupra naturii* și *asupra instinctelor sale primare*, animalice. Cât privește poporul, *cultura sa se pregătește prin mijlocirea oamenilor excepționali, care sunt inovatorii și adaptatorii gândurilor și deprinderilor noi. Neamul în care nu răsar asemenea oameni aleși nu este primitor de cultură nouă. Oamenii aleși sunt inovatorii sau numai adaptatorii ideilor și deprinderilor altora; în cazul dintâi, cultura este ieșită din însuși sufletul neamului, în cazul secund, ea este de împrumut. Rolul oamenilor excepționali este acela de a zdruncina deprinderile vechi, transformate în rutină, și de a inova deprinderi noi, cele care vor constitui baza ordinii sociale de mâine*[200].

Constantin Rădulescu-Motru este elevul lui Titu Maiorescu. *Teoria formelor fără fond* îi întemeiază, pe urmele magistrului său, viziunea asupra culturii și politicii românești. Una dintre operele sale reprezentative este *Cultura românească și politicianismul*, publicată în anul 1904. Pentru a înțelege esența acestei scrieri, avem în vedere viziunea lui Rădulescu-Motru asupra procesului de modernizare a societății românești. Individualismul european, susține filosoful, trecut în *imitația românească*, în loc de a produce opere exemplare, ca în Apus, a *născut opere mediocre*. În sectorul economic, individualismul apusean nu a deșteptat spiritul capitalismului întreprinzător, ci poftele de prădare a avutului public: individualismul a dat naștere unor inși lacomi, iar nu personalităților vocaționale. *Conștiinciozitatea, perseverența în muncă, aprecierea timpului, toate aceste însușiri, pe care le admirăm la oamenii de vocație în Apus, nu s-au revărsat și asupra muncii românești. Europenizarea a dat naștere* în România unei industrii parazitare, *unui comerț bancar*

putred, unei agriculturi care ocolește munca pământului și trăiește din legi de expropriere; a fabricat indivizi plini de pofte și planuri fantastice, dar nu a dat naștere decât rar unor oameni care să își ia răspunderea unor opere durabile. Odată cu procesul de europenizare început în Țările Române în anul 1848, toate instituțiile țării au fost îmbrăcate în forme noi, dar nu au fost și însuflețite de un suflet nou. Instituțiile nu au fost luate în serios. Fiecare individ, cât a putut, a încercat să facă din ele instrumente de dominație. Politica apuseană a fost transformată în politicianism românesc.

Politicianismul constituie un gen de activitate politică sau, mai bine zis, o practicare meșteșugită a drepturilor politice prin care câțiva dintre cetățenii unui Stat tind și uneori reușesc să transforme instituțiile și serviciile publice, din mijloace pentru realizarea binelui public, cum ele ar trebui să fie, în mijloace pentru realizarea intereselor personale. În această practică meșteșugită, nu se recurge la influența tradițiunilor sau la violență; ci ceea ce este caracteristic în practica politicianismului este că transformarea amintită mai sus operează cu însuși consimțământul acelora cărora ea este menită să le aducă o pagubă. Cetățenii nepolitricieni consideră de multe ori pe politicieni ca pe o plagă, dar niciodată ca pe niște despoți. De aceea politicianismul nu înflorește decât în statele cu regim constituțional reprezentativ, fiindcă numai aici găsim în ființă mecanismul care să înlesnească îndeplinirea acestei a doua condițiuni, anume, ca spoliatul să consimtă în mod legal la faptul de spoliațiune comis în contra sa însuși[201].

Critica pe care Rădulescu-Motru o aduce suprastructurii politice a societății românești constituie punctul de plecare în direcția analizei critice a fondului cultural care a făcut posibil politicianismul. Croită pe model occidental, modernizarea societății românești se dovedește a fi o iluzie. *Boala de care a suferit societatea română în ultima jumătate a secolului al XIX-lea include:o perioadă de infiltrare, în care toate influențele străine, pretinse civilizatoare, au pătruns în corpul nostru social; o perioadă de culminare, când s-au copiat pe întrecute legile și instituțiunile de aiurea; o perioadă de descreștere, aceea în care ne aflăm*[202]. Etnicul ro-

mânesc, pe de o parte, și idealul culturii apusene, întrupat în instituții, valori, comportamente, practici sociale și tehnologii, pe de altă parte, sunt incompatibile.

Generației tinere îi revine misiunea însănătoșirii societății noastre, prin cultivarea valorilor [culturale] românești. *Cultura adevărată, prin mijlocirea căreia un popor se ridică și prosperă, se prezintă întotdeauna ca o individualitate puternică. În ea găsim rezumate toate însușirile caracteristice ale societății, toate creațiunile mari și originale ieșite din sufletul acesteia*[203]. Cultura se dezvoltă într-o zare istorică națională. De unde imperativul originalității, iar nu imitarea necritică a idealurilor de cultură și civilizație occidentale. Cultura constituie un factor de progres câtă vreme izvorăște din sufletul neamului însuși. Un popor poate împrumuta de la altul elemente de civilizație, însă acest lucru este primejdios dacă nivelul de dezvoltare al celor două popoare este diferit. Civilizația se poate dobândi, în anumite condiții, ca rod al imitațiilor unor forme străine. Cultura însă trebuie să izvorască din *miezul personalității* poporului: *cultura desăvârșită hotărăște diferențierea permanentă între popoare; ea este cea mai înaltă manifestare a individualității*[204].

În principiu, procesul de europenizare este benefic și dezirabil pentru societatea românească. Problema o constituie *falsificarea* acestui proces (*formele fără fond*), falsificare ce naște *pseudocultura*. Pseudocultura conține, în aparență, toate valorile spirituale ale culturii (religie, artă, știință, invenții tehnologice), cu deosebirea esențială că în cazul pseudoculturii legătura dintre elementele componente nu are caracter organic, este întâmplătoare și puțin definită. *Aici nu este o excepție să întâlnim o credință religioasă trăind alături cu instituțiuni sociale opuse; valori morale recunoscute din vorbă, dar în fapt neaplicate; o știință oficială alături de o ignoranță reală; un interior de suflet necioplit învăluit în haina unei arte de împrumut; aspirațiuni și idealuri sociale transformate în titluri de rentă. Artistul se impune prin protecții politice; ignorantul face știință și nemernicul morală; legile politice le aplică acel ce le nesocotește mai*

des[205]*. În cazul pseudoculturii, extremele se ating fără ca ele să jignească sentimentul cuiva. Nicio creațiune puternică nu zguduie până la temelie sufletul poporului pseudocult. La dânsul toate se petrec la suprafață, fiindcă toate sunt de împrumut. Emoțiunile adânci pentru adevăr, frumos și bine sunt necunoscute. Niciun ideal, care să ceară jertfe personale*[206].

În aprecierea lui Rădulescu-Motru, la jumătatea drumului *dintre barbarie și cultură se află semicultura. În semicultură întâlnim de asemenea disparitatea tendințelor sufletești, lipsa de armonie și de continuitate în conștiința socială, dar ea nu ne dă impresia unui ce rău întocmit, ci a unui ce nedesăvârșit. Semicultura stă la jumătatea drumului care duce la cultura desăvârșită. Până la dânsa poate ajunge orice popor sănătos, adică orice popor care nu este strivit de condițiuni istorice și geografice prea nenorocite sau nu este vlăstarul unei corcituri de rase opuse. La cultura adevărată însă nu pot ajunge decât popoarele dotate cu calități deosebite. Popoarele semiculte, dacă nu au individualitatea și originalitatea pe care le au popoarele culte, dacă creațiunile lor sufletești nu rămân pentru eternitate să vorbească lumii de ce au fost odată, în schimb, însă, ele oferă totuși un mediu sănătos pentru dezvoltarea normală a indivizilor din care sunt alcătuite*[207].

Poporul român a dezvoltat o semicultură care a durat din timpurile străvechi până la jumătatea veacului XIX când ea a fost *infestată de pseudocultură*, este de părere filosoful român. Deși poporul nostru nu a izbutit să-și creeze o cultură desăvârșită, să dobândească, așadar, deprinderile proprii unei munci disciplinate, spiritul de prevedere, calculul rațional (aceste competențe stau la baza activităților industriale din țările apusene), totuși el și-a format o semicultură sănătoasă care contrazice pseudocultura: *starea de semicultură durează până la începutul secolului al XIX-lea. După această dată, urmează o perioadă de tărăgănire, în care crâmpeiele vechii noastre culturi încearcă în zadar să covârșească influențele noi. Această perioadă se încheie odată cu prima jumătate a secolului al XIX-lea. Ultima generație formată la școala culturii strămoșești este aceea care realizează în 1859 actul eroic al Unirii. Cu dispariția acestei*

generațiuni se taie și firul de continuitate al culturii române. De aici înainte, sufletul poporului nostru se înstrăinează de trecutul său. Procesul de întregire a conștiinței naționale, proces urmărit de atâtea secole, dar neizbândit, este terminat cu proclamațiuni politice fictive și mincinoase aduse de la Paris de către tinerii români plecați la studii[208].

În viziunea lui Constantin Rădulescu-Motru, cultura nu rezidă în obiectele externe și materiale, ci în forța internă care le-a produs. Bunurile culturale sunt *dispozițiunile actuale ale sufletului unei generații*. O societate devine cultă din momentul în care membrii săi se bucură de anumite funcții superioare sufletești și întrețin conștient, în practica vieții lor, anumite deprinderi intelectuale și morale. Progresul societății presupune existența unui sistem de cultură, respectiv o armonie între valorile sufletești, cunoscute și apreciate de toți membrii societății.

În anul 1910, Rădulescu-Motru publică lucrarea *Sufletul Neamului Nostru. Calități bune și defecte*, în cuprinsul căreia analizează însușirile poporului român. *Sufletul unui neam nu este o simplă totalizare de peticării sufletești, ci este el însuși o unitate care trăiește de sine prin armonia funcțiilor sale, întocmai cum trăiește și sufletul fiecărui individ în parte. Sufletul neamului românesc s-a format ca o rezultantă din sufletele românilor, care au trăit și trăiesc. Acest suflet își are firea sa proprie, pe care o putem explica din sufletele românilor, dar pe care nu o putem confunda cu firea vreunuia dintre aceștia. El este în fiecare dintre noi, și cu toate acestea este în afară de noi; noi îi împrumutăm viața organică, el ne dă continuitatea și durata istorică; el este chipul în care ne întrupăm pentru ochii altor neamuri*[209].

Sufletul românesc este unul de esență colectivă. Spre deosebire de filosofia individualismului apusean, românii și-au format o cultură care privilegiază grupul în raport cu individul. De unde și importanța, în lumea satului, a opiniei colective – *gura lumii* sau *gura satului*. În orizontul rural românesc, gura satului este *obârșia tuturor convingerilor*[210], părerea grupului având întâietate

asupra opiniei personale. De altfel, convingerile personale nu sunt asumate de către țăranul român, care caută tot timpul să nu iasă din *cuvântul grupului*.

Imperativul sufletesc al apartenenței, exprimat la țăranul român prin afilierea la conștiința colectivă sătească, are consecințe importante psihologice și deopotrivă economice. Săteanului îi place *să se simtă în mijlocul mulțimii, să vorbească și să se ajute cu mulțimea și se arată preocupat de ceea ce vor zice alții*[211] despre sine, despre mersul lumii, despre hotărârile care trebuie luate în comunitate și, deopotrivă, în viața personală. Individul își guvernează existența, publică sau privată, în acord cu viziunea asupra lumii proprie universului axiologic rural cu care își identifică aspirațiile.

Am fi înclinați, pe baza celor spuse mai sus, să credem că firea țăranului român este înclinată spre solidaritate, el viețuind cu o pronunțată conștiință de grup. În realitate, însă, lumea satului se subordonează nu principiilor solidarității, ci imperativelor *gregarității*. Pentru a corespunde idealului de solidaritate socială, spune Rădulescu-Motru, românul ar trebui să aibă în proprietate conștiința sacrificiului personal și voința de a și-l asuma; el nu are nici una, nici alta. Românul are un *suflet gregar*. Solidaritatea este opera sacrificiului conștient, ea este ultima verigă în înălțarea morală a voinței; *gregarismul* este o stare impusă de împrejurări și de tradiție. Gregarismul se produce prin *imitație*, solidaritatea prin încordarea și stăpânirea de sine[212]. Dar nu trebuie să ne pripim în a opera cu o părere negativă despre sufletul românesc, întrucât, după cum ne asigură autorul, gregarismul constiuie o stare firească a popoarelor tinere, aflate la început de drum în procesul consolidării propriei identități culturale și naționale.

Preocupat de genealogia trăsăturilor de caracter proprii neamului românesc, Rădulescu-Motru amintește că, începând cu anul 1848, românii au căutat să se așeze sub ocrotirea spiritualității apusene, în special a celei franceze; se împlinesc curând o sută de ani de când

individualismul apusean bate la porțile de intrare ale sufletului românesc[213]. Românii s-au străduit, în tot acest timp, să imite, în orizontul lor cultural, *mentalitățile apusene*, cu precădere spiritualitățile franceză, germană și engleză. De aproape o sută de ani, *românii se găsesc la răscruce de drum, între tradiție și europenizare*. Această europenizare s-a dovedit, însă, a fi nefastă pentru poporul român, având rezultate mediocre. Dată fiind această stare de fapt, filosoful român își exprimă convingerea că europenizarea românilor trebuie să înceapă cu punerea în valoare a *vocațiilor* individuale, românești, fiecare națiune având un fond sufletesc propriu, pe care se clădesc instituțiile de stat. Poporul român nu poate împrumuta dispozițiile sufletești proprii altor neamuri. Sufletul nu poate fi împrumutat; *dispozițiile sufletești ale fiecărui popor au rădăcini adânci, care nu permit transplantarea. Nu se pot împrumuta, de asemenea, creațiile sufletești care sunt ieșite din sinteza directă a dispozițiilor sufletești*[214].

Cultura intimă sufletului unui popor nu poate fi transplantată în orizontul spiritual propriu altui popor. În schimb, un popor poate împrumuta de la alte culturi simbolurile care servesc unei mentalități: se pot împrumuta riturile și ceremonialul; se pot împrumuta instituțiile politice și instituțiile de muncă. Îndemnul lui Rădulescu-Motru este acela de a alege dintre instituțiile străine numai pe acelea care se pot complini datorită deprinderilor poporului român, compatibile fiind cu însușirile spirituale românești. Să împrumutăm, spune el, numai ceea ce se poate împământeni la noi[215].

Autohtonismul lui Constantin Rădulescu-Motru se va desăvârși în anul 1936, prin opera *Românismul. Catehismul uni noi spiritualități*, în care militează în favoarea valorizării naționale a vocațiilor individuale proprii poporului român, prin mijlocirea oamenilor de caracter. În accepțiunea sa, *românismul este o spiritualitate de o natură nouă și fără precedent în istoria trecutului național*, o spiritualitate *menită să asigure consolidarea neamului românesc* în viitor[216].

Filosoful român oferă propria sa accepțiune noțiunii de *spiritualitate*: *pentru noi, spiritualitatea este complexul de idei și sentimente, în special complexul de interpretări simbolice, prin care societatea unei epoci își justifică credința într-o ordine perfectă și eternă, pe care ea este sortită a o realiza pe pământ.* Fără o credință într-o ordine perfectă și eternă, care să dea înțelesul vieții de pe pământ, nu există spiritualitate[217].

Românismul este o asumat drept o *nouă spiritualitate*, de natură politică și culturală, compatibilă substanței sufletești proprii neamului românesc, garantând existența și continuitatea sa națională. În viziunea lui Constantin Rădulescu-Motru, *ideologia românismului* s-a bucurat de o nuanță critică, prin contribuția lui Titu Maiorescu. A sosit timpul însă pentru depășirea acestei etape, stadiu caracterizat prin străduința de a elimina influența *străinismului* din cultura română. Acum trebuie *pus în valoare fondul național*: *înlăturarea influenței străinismului, fără ca ea să fie urmată de selecționarea însușirilor latente ale ființei naționale, este fără folos, ba chiar păgubitoare. Căci, dacă în locul influenței străinismului vine influența atavismului de sălbăticie al ființei naționale, ce ordine perfectă și eternă poate aștepta poporul nostru de la Românism? Românismul este o înnobilare prin alegerea a ceea ce este mai bun în noi înșine*[218].

Oamenii de vocație au menirea de a educa însușirile pozitive latente ale etnicului românesc, transformându-l în *românism*. Etnicul reprezintă *echilibrul sufletesc și trupesc pe care un popor îl realizează prin adaptarea sa la mediul geografic. În caracterele lui regăsim influențele climei și regiunii pământești, vecinătățile culturale și dispozițiile rasei, influențe dăruite de natură, nu cucerite prin sforțarea poporului. Etnicul este acumulare; vocația este creare. Pe baza etnicului, ființa Românului dobândește dreptul de a figura în muzeul etnografic al omenirii. Dreptul de a participa la viața istorică a omenirii îl dă numai conștiința vocației de Român*[219].

Nealterat prin împrumuturi culturale alogene, provenite din orizonturi geografice și spirituale străine firii neamului, *românismul* este o realitate spirituală su-

praindividuală, care se manifestă prin *obiceiuri*, *tradiţii* şi *idealuri* izvorâte din ţesătura intimă a *sufletului românesc*. Românismul este *spiritualitatea care pune în acord cerinţele vieţii româneşti cu noua spiritualitate europeană*[220]. Care sunt atributele noii spiritualităţi europene? În Occident, *lumea se convinge de dependenţa în care stă individul faţă de societate, prin legile eredităţii. Individul este produsul eredităţii. Puterea lui nu se măsoară după aceea ce normele ideale îi consacră ca drept al lui, ci după aceea ce el a primit de la societatea în care s-a născut, prin eredităte. Europeanul contemporan s-a trezit de sub prejudecata idealului individualist, care a stat până acum la baza culturii moderne. Individul nu mai este, pentru el, factorul propăşirii sociale. Această propăşire îşi are legile sale, deasupra individului. Individul este un produs al societăţii. Aptitudinile lui sunt determinate de legile eredităţii sociale*[221].

Dată fiind noua spiritualitate europeană, naţionalismul românesc nu mai poate fi, în timpurile de acum, o *concepţie de împrumut*; dimpotrivă, el trebuie să-şi revendice naşterea din *rădăcinile realităţii româneşti*[222]. Până acum, românii, imitând cultura occidentală, şi-au falsificat *tradiţiile şi aptitudinile dăruite de natură*, având conştiinţa că, procedând astfel, se vor europeniza mai repede. *Ne-am crezut obligaţi să fim pe placul Europei. Europa, însă, prin noua sa spiritualitate, ne dezleagă de această obligaţie. Ea ne cere să fim ceea ce suntem: pe rădăcinile noastre proprii; cu destinul nostru propriu*[223].

Noul *naţionalism*, *Românismul*, reprezintă pregătirea tipului de Român adevărat, prin *disciplină şi înălţare morală*. Românismul dă întâietate *factorului omenesc*. Însuşirile acestui factor trebuie *educate* - îndreptate spre o *tehnică de muncă productivă* şi spre *instituţii de valoare culturală*, spre a deveni rodnice. Canalizarea atributelor, în vederea realizării unei munci disciplinate, este un proces care trebuie mijlocit de către *oamenii de vocaţie*. Aceştia deschid calea noilor aptitudini de muncă şi de cultură. În sufletul lor se unifică şi dobândesc intensitate însuşirile răspândite în tot cuprinsul societăţii. În ei se operează mutaţiile fericite care dau vieţii o menire

istorică[224].

În Europa, *noul naționalism* pleacă de la credința că *fiecare națiune formează o existență de sine stătătoare, avându-și istoria și destinul ei propriu. Națiunile nu cunosc o istorie universală. Poporul în care s-a trezit conștiința națională, devine o înfăptuire unică în care s-a cristalizat o finalitate. Cu întreaga lui constituție biologică și cu tot trecutul său, poporul, devenit națiune, își are destinul său deosebit de al tuturor celorlalte națiuni. Fiecare națiune aduce la lumină ceea ce stă în firea sa ca energie și ca valoare. Națiunile sunt compuse din indivizi, dar indivizii care compun națiunile nu au existență spirituală pentru ei înșiși; ei sunt în funcțiune de finalitatea totalității naționale; sunt purtătorii diverselor aptitudini înnăscute ale națiunii lor. Nimic nu se creează din energia individuală; fiecare individ luat în parte este un neisprăvit; toți, la un loc, constituie însă realitatea națională, singura cu rol istoric. Nu există, prin urmare, om mare și om mic, ci există vocațiuni reușite sau nereușite, împinse să se realizeze de ființa națiunii*[225].

În viziunea lui Constantin Rădulescu-Motru, *naționalismul* se întemeiază pe *conștiința comunității de origine, de limbă și de destin. Nu într-un mod egal pe toate trei, ci cu o preferință pentru una din ele. După firea și istoria lor, la unele popoare predomină conștiința comunității de origine, și atunci avem la ele ideea națională sub formă de etnic: iubirea de neam și de obicei. La altele, predomină conștiința comunității de limbă și atunci avem ideea națională sub formă de ideal cultural: mândria de originalitate literară și de ideologie metafizică. La altele predomină conștiința comunității de destin, și atunci avem ideea națională sub formă de menire istorică: voință spre putere, rolul de conducere, între popoarele pământului*[226].

Românismul presupune *valorificarea forțelor proprii*, reprezentate de însușirile etice ale poporului[227]. *Românismul* reprezintă manifestarea *realității istorice românești*. El va fi, pentru românii de mâine, porunca zilei, așa cum a fost naționalismul pentru românii de ieri[228]. Rațiunea de a fi a românismului nu trebuie căutată în interesele individuale ale românilor, nici chiar ale tuturor românilor, ci în *realitatea istorică a poporului român*;

această realitate este croită pe măsura eternității, iar nu a actualității[229].

Românismul sau *noul naționalism românesc* va constitui trei direcții. O primă direcție o reprezintă *reabilitarea spiritualității creștine și în special a ortodoxismului*[230]. Spiritualitatea creștină imprimă vechiului naționalism *idealul dreptății nepieritoare* și înzestrează românismul cu o *vocație mesianică*. A doua direcție proprie *Românismului* este îndreptată spre *reabilitarea tradițiilor și instituțiilor de baștină, în care a trăit poporul românesc. Țărănismul, sub toate denumirile lui în politică și literatură; cercetările și echipele de propagandă culturală pornite în lumea satelor; cultul tradițiilor înviorat prin manifestări din ce în ce mai numeroase și mai impunătoare, sunt consecințele influenței Românismului*[231]. Cea de-a treia direcție a *Românismului* privește *latura biologică și etnică a populației românești. Grija pentru patrimoniul biologic, pentru sănătatea fizică și morală a populației începe să devină, în convingerea celor mai mulți, din generația nouă, rațiunea de a fi a Românismului*[232].

Românismul implică o disciplină severă, atât în cuget cât și în faptă. El cere, din partea acelora care îl practică, o nemiloasă autocritică. Xenofobia nu este românism. Nici demagogia naționalistă. Românismul este un jurământ de credință în statornicirea pământului și a neamului românesc. Este apoi o promisiune solemnă în întărirea organizației de familie. În sfârșit, este o politică de selecționare a valorilor, dreaptă până la cruzime[233].

Reluând idealul eminescian al țărănimii drept clasă *pozitivă, conservatoare în limbă, port și obiceiuri, purtătoare a istoriei poporului român*, Constantin Rădulescu-Motru împărtășește imperativul situării țăranului român în centrul politicii *Românismului*: *politica Românismului nu o poate face decât clasa socială care a susținut și în trecut povara destinului de Român: țărănimea, prin fiii săi. Acești fii ai țărănimii au datoria să facă începutul. Nu utilizând suișuri revoluționare sau violența. Începutul politicii Românismului ei pot să-l facă în instituțiile publice în care rolul lor este hotărâtor: în școală și armată*[234].

Rădulescu-Motru promovează idealul consolidării

familiei țărănești și asigurării legăturii sale cu terîtoriul țării. *Ideologia țărănistă nu întemeiază ordinea politică pe considerațiile abstracte ale individualismului economic și pe presupusa dorință de câștig, ce ar exista în sufletul fiecărui individ, ci pe instituția reală a gospodăriei țărănești, în care omul, munca și pământul formează un tot indisolubil, având o menire* în *care neamul și pământul se identifică. Pentru ideologia țărănistă raportul dintre muncitorul agricol și pământ este un raport de dumnezeiască minune națională. Legătura cu pământul a constituit singura putere care a rezistat tuturor împrejurărilor grele din trecutul poporului nostru*[235]. Ideologia țărănistă promovează următoarele valori: școală specială sătească; biserică; moralitate; igienă la sate; asigurarea socială obligatorie; cooperative de cumpărare și de vânzare în comun; cooperație de consumație și de credît; comerțul cerealelor organizat de sindicate mari agricole sau de stat[236].

Asumând idealurile gândirii social-politice conservatoare, care socotesc *tradiția* și *comunitatea* drept fundație a edificiului social al națiunii, Rădulescu-Motru se pronunță, asemeni lui Eminescu, în favoarea unei *evoluții organice* în direcția modernizării societății românești: *continuitatea este hotărâtoare la o națiune*. În rasă, în limbă, în terîtoriu, în tradiție, ceea ce pentru noi, cei de astăzi, constituie contribuția *caracteristică la fondul național, [se află]* înrudirea dinamică internă, care face cu putință viața istorică a poporului și care transformă un conglomerat social într-o națiune. *Această înrudire dinamică internă face națiunea nepieritoare, căci ea ridică deasupra indivizilor viața instituțiilor și a legilor. Națiunea trăiește prin indivizi, dar nu pentru indivizi*[237].

Nu indîvidualismul, cu rădăcini în cultura apuseană, constituie garanția conservării culturii și identității etnice românești, ci împărtășirea și valorizarea propriilor noastre tradiții. *Viața națională a unui popor se susține pe continuitatea vieții instituțiilor sale politice și culturale*[238]. Limba, obiceiurile și conștiința morală, proprii neamului românesc, trebuie revalorizate. Orizontul spațial al

plămădirii și conservării lor îl reprezintă *satul românesc*.

Respectarea continuității este primul postulat al noii noastre spiritualități naționale. Să începem prin a continua instituțiile tradiționale. Să începem de la sat. Pentru că satul este înfăptuirea unitară cea mai veche și cea mai originală a vieții politice și culturale românești. În sat s-a înfrățit poporul românesc cu munca. În sat s-a format tipul național al țăranului. În stat, ca într-un adevărat Stat suveran, s-a păstrat, în decursul vremii, autonomia limbii, a obiceiului și a simțului moral românesc. De aceea, o bună organizare a școlii satului, ca un simbol al naționalismului, este cea dintâi obligație pe care trebuie să o îndeplinească Statul național român. Satul va fi o cetate a Românismului, deodată cu renașterea spirituală a locuitorilor săi[239]. Renașterea spirituală a satului românesc trebuie fundamentată pe învățământul rural, de calitate. Școala poate vindeca *sufletul corupt* al sătenilor. În acest sens, sunt necesare asumarea, de către învățător, a două postulate: adevărul că *viața satului constituie o realitate de sine stătătoare față de viața orașului*; adevărul că școala satului are ca scop să pregătească pe fiii de săteni pentru o viață de sat[240].

Cea din urmă lucrare a filosofului român asupra căreia dorim să ne oprim este *Etnicul românesc: comunitate de origine, limbă și destin*, publicată în anul 1942. Această operă pleacă de la definirea etnopsihologiei drept știință care are ca obiect de interes descrierea și explicarea condițiilor care întrețin în mod permanent, între membrii unui grup social, *conștiința comunității lor de origine, de limbă și de destin*. Conștiința comunității de origine (comunitatea de sânge), împreună cu aceea a comunității de limbă sau de cultură (prin cultivarea limbii se mijlocește cultura în genere) și conștiința comunității de destin (de menire istorică), reprezintă ipostazele conștiinței naționale în cursul dezvoltării sale[241].

Conștiința comunității de destin izvorăște din marile hotărâri luate de națiune în decursul vieții sale istorice. Războaiele, revoluțiile, alianțele de arme, trădările, adică faptele care horărăsc soarta națiunii, se găsesc pe

planul transcendental al libertății și nu se pot prevedea, fiind condiționate de factori necontrolabili[242]. În comunitățile cu *conștiința de destin*, membrii sunt solidarizați prin înfăptuiri istorice, la care au participat sau au consimțit, și care pun în cumpănă viitorul lor și al copiilor lor. În evoluția omului individual, acest al treilea stadiu corespunde conștiinței cetățeanului hotărât să se solidarizeze cu destinul comunității sale, din convingere intimă și liberă[243].

În cazul *etnicului românesc*, *conștiința comunității de origine a dat structura etnicului sătesc: obiceiurile, credințele, portul și arta țărănească. Ele sunt păstrate și astăzi de numeroase sate, așezate pe o largă suprafață din teritoriul țării noastre. Conștiința comunității de origine a avut primul rol în constituirea etnicului românesc și acest rol îl va păstra totdeauna. Cu diferențierea orașelor de sate și cu organizarea progresivă a satului românesc, la conștiința comunității de origine s-a adăugat, cu un rol din ce în ce mai preponderent, conștiința comunității de limbă, din care s-a ridicat aceea a unității de cultură națională. Iar, sub continua amenințare a soartei neamului, plămădită prin îngrijorarea războaielor tragice și a hotărârilor eroice, la acestea două s-a adăugat, în al treilea stadiu de dezvoltare, conștiința comunității de destin - unul ne este destinul la toți românii -, sub a cărei influență ne găsim astăzi*[244].

Constantin Rădulescu-Motru este de părere că *etnicul unui popor este totdeauna în curs de devenire*, iar rolul oamenilor de vocație este fundamental în consolidarea identității culturale proprii neamului căruia aceștia îi aparțin. Oamenii de vocație își perfecționează munca și, în calitate de profesioniști, lucrează spre binele vieții sociale și economice a țării lor. Omului de cultură și omului politic le revine sarcina de a cerceta spectrul energiilor românești, spre a descoperi vocațiile proprii neamului nostru și a le direcționa spre desăvârșirea națională, sub pecetea *Românismului*.

Alături de Constantin Rădulescu-Motru, un alt filosof care s-a aplecat asupra destinului cultural și însușirilor spirituale proprii românilor a fost, în epoca Marii Uniri,

Mircea Vulcănescu (1904-1952). Pentru Vulcănescu, *neamul* este *o realitate care stă la încheietura metafizicii cu istoria, o unitate de soartă, de destin în timp, unitate pentru care pământ, sânge, trecut, lege, limbă, datini, obicei, cuget, credință, virtute, muncă, așezăminte, port, dureri, bucurii și semne de trăire laolaltă, stăpâniri și asupriri constituiesc doar chezășii, semne de recunoaștere, punți, temeiuri*[245].

Un element esențial al *lumii românești* îl reprezintă limba română. Un neam este o realitate vie, de ordin natural și etic. Mircea Vulcănescu face vorbire despre posibilitatea unei filosofii românești, bazată pe limba română, găsind cuvinte cu semnificații filosofice care nu se mai află în alte limbi. A vorbit despre *ins*, *fire*, *chip* și *rost*, despre originea și încărcătura lor sentimentală românească, legătura acestora cu *destinul și trecutul nostru*, cu credințele și speranțele neamului românesc, schițând pe baza lor un sistem filosofic denumit *Dimensiunea românească a existenței*[246]. În început, este explicitat conținutul conceptului de *dimensiune românească a existenței*: *numim dimensiuni ale existenței acele orientări și înțelesuri ale ei care servesc la măsurarea sau aprecierea altor înțelesuri și orientări în existență. „Dimensiune a existenței" are deci, sub o formă intuitivă, sensul precis de criteriu de judecată, de normă pentru alte existențe. Prin dimensiunea românească a existenței s-ar înțelege concepția despre existență a gânditorilor români, în măsura în care ar putea servi drept criteriu și măsură de apreciere ideilor despre existență ale gânditorilor altor neamuri. Obiectivul la care tindem să ajungem este deslușirea profilului unei mentalități colective cu privire la o anumită problemă, degajarea pre-judecăților generale cu care spiritul românesc în genere își pune problema existenței, într-un fel care face din ea un criteriu de judecată și măsură a concepțiilor despre existență ale altor indivizi, grupuri sau popoare*[247].

Naționalitatea este însușire metafizică, *o calitate ireductibilă, spirituală. Prin urmare, naționalitatea este imuabilă*. Naționalitatea română este numită *suflet românesc* sau *spirit românesc*, în conferința *Ispita dacică*, susținută

de Vulcănescu la sala Dalles, în data de 31 mai 1941. *Sufletul românesc* se manifestă, *se face vădît* în *concepțiile noastre despre lume*, categorial-filosofic vorbind, *despre existență*[248]. Potrîvît filosofului, *fiecare popor are, lăsată de Dumnezeu, o față proprie, un chip al lui de a vedea lumea și de a răsfrânge pentru alții. Fiecare își face o idee despre lume și despre om, în funcție de dimensiunea în care i se proiectează lui însuși existența*[249].

Mircea Vulcănescu mărturisește faptul că scopul lucrării sale este acela de a descoperi *ceva care este în noi înșine, o reacție a noastră tipică*. El vorbește despre *existență* și despre categoriile învecinate acesteia - *ființa ființei, firea ființei, urmările. Ființa ființei*, ca întreg și ca parte, ar corespunde cantității. *Firea ființei*, felul de a fi, ar corespunde calîtății. Urmările, ca *moduri ale verbului*, ar reprezenta relația și modalîtatea.

Pornind de la conceptele filosofice tradiționale de spațiu și timp – locuri comune în istoria filosofiei , Vulcănescu precizează, pe baza studiilor de etnologie, faptul că noțiunile de spațiu și timp, cu ajutorul cărora omul se străduiește să-și clarifice ideea de existență, nu sunt obișnuîte poporului român, în vorbirea lui zilnică. Românul, când vrea să sîtueze un *lucru în spațiu, vorbește de loc, și când îl întrebi de timp, îți răspunde despre vreme*[250]. Locul și timpul apar ca două vaste *receptacole ale existențelor particulare*, care cuprind tot ceea ce există, ca două cadre sau două vase, pe care aceste lucruri le umplu cu ființa lor. *Totalîtatea acestor ființe care umplu timpul și spațiul cu ființa lor alcătuiește firea*, sub cele *două aspecte ale ei*: *lumea* și *vremea*. Această fire este primul obiect asupra căruia poartă înțelegerea românului a existenței[251].

Lumea se petrece în spațiu și în timp, aflându-se, heraclîtic, într-o continuă curgere. Locul și vremea sunt dimensiuni temporale și spațiale și, deopotrîvă, dimensiuni ale lumii; ele sunt mijloace pentru a putea *rândui*, *așeza*, *sîtua* ființele care trăiesc în ea. Vorbirea obișnuîtă a românului spune că lucrurile se fac *la vremea lor* și se așează la *locul lor*. Carevasăzică, etnicul româ-

nesc socotește că lucrurile se bucură, în lumea de aici, sublunară, de un loc și un timp anumît al lor. Această viziune asupra lumii este una a *rânduielii*, dacă nu definitive, cel puțin fragmentate. Vulcănescu socotește, pe urmele sentimentului românesc al existenței, că lumea este, într-o oarecare măsură, rânduită, dar în niciun caz ea nu este desăvârșită. Nici nu are cum să fie, întrucât se află sub imperiul veșnicei deveniri. Această realitate a devenirii lucrurilor și ființelor deșteaptă, în spiritul românesc, sentimentul unei *așteptări* sau al unei *căutări*. Alături de această stare, dat fiind faptul că lucrurile în lume nu sunt finalizate, omul trăiește *sentimentul libertății de a le pune în ordine, de a spori sau diminua, prin acțiunile sale, gradul de realitate al lucrurilor*.

Vremea, spune Vulcănescu, este, pentru român, lumea în *prefacere*, având nu numai un fir, ci și un *cuprins*. Înțeleasă astfel, nu numai ca un fir, dar și ca un *receptacol de existență*, vremea curge fără de sfârșît și se împlinește[252]. Este vorba, aici, despre o viziune teleologică asupra existenței. Viața nu este curgere fără rost, anomică, dimpotrivă, ea se bucură de un scop, are în vedere o finalitate, pe care omul o poate întrezări dacă este atent la *semnele vremii*.

Potrivît lui Mircea Vulcănescu, românul concepe lumea ca ființând înlăuntrul unei *vaste solidarități universale*: *fiecare fapt răsună în întreaga lume, fiecare gest își propagă muzica în tot. Viața unui om este legată de soarta unei stele. Fapta rea a unui om întunecă soarele și luna*. În legătură cu acest sentiment al vieții, în sufletul românului se înstăpânește convingerea că *toate lucrurile au un sens*, că *lumea este o carte de semne. Întrebările „e semn bun?", „e semn rău?" însoțesc, la român, orice întâmplare a acestei lumi. Și lumea lui nu este o lume neutră de întâmplări, fără sens și legătură; ci este o lume plină de puteri rele ori binevoitoare, de chemări și de tăceri, de arătări și de ascunderi. Într-un sens, toate lucrurile acestei lumi sunt ființe și au ceva de spus cui știe să le asculte. Totul este însuflețit, proaspăt, necontenit viu, în această lume concretă. Totul se referă la tine, te îndeamnă, te îmbie, te*

mângâie ori te amenință[253]. Asemeni ființelor însuflețite, lucrurile se bucură de atributul intenționalității: ele au un rost bine definit, urmărind împlinirea sau obstrucționarea voinței omenești. Toate lucrurile existente în această lume sunt ființe sau asemenea ființelor, ele având intenționalități și *gesturi proprii*.

Fundamentală pentru mentalitatea tradițională românească este *coborârea legendei*, a mitului, în viața de toate zilele a omului: lumea văzută și lumea nevăzută se întrepătrund, venindu-și în ajutor sau, dimpotrivă, sabotându-se reciproc. Timpul și spațiul sunt trăite cu un îndoit înțeles, sacru și profan, dar nu ca entități separate, distincte, ci în semn de dimensiuni existențiale consubstanțiale. *Pornești în cotidian și, fără să vrei, te pomenești în legendă*, ne amintește Vulcănescu. Această trăsătură fundamentală a spiritualității românești o regăsim analizată de către Mircea Eliade, în zarea unei hermeneutici închinate sacralității românești.

Mircea Vulcănescu subliniază un atribut aparte al dimensiunii românești a existenței, anume coexistența, în sufletul omului, în percepția românească a realității, a două dimensiuni: lumea de aici și lumea de dincolo: *Existența românească nu cuprinde numai lumea de aici, ci și lumea de dincolo. Faptul că această lume este definită printr-un adverb, rămas fără referință, este plin de semnificații. Lumea de dincolo pentru român are o situație stranie față de aceea de aici. Te-ai aștepta s-o găsești printr-un hotar spațial: aici, dincolo. O afli despărțită printr-o schimbare de fire a ființei. Lumea de dincolo nu e pentru noi "afară" din lumea de aici. Ceea ce ne desparte de ea este un fel de opreliște internă, de vamă, de deosebire de domeniu existențial, de experiență a ființei, asemănătoare aceleia care ne îndreptățea să vorbim, înainte de celălalt război, de frații „de dincolo". Lumea de dincolo o cuprinde și pe cea de aici. Ea este un receptacol deschis, care cuprinde lumea de aici din toate părțile, o pătrunde, o umple și o împlinește. Lucrurile nevăzute sunt ca și cele văzute, chiar dacă nu sunt date în spațiu. Dar dacă ele sunt date uneori în timp, și ca atare apar în lume ca întâmplări înșirate pe firul vremii, șirul acesta*

nu este nesfârșit. Ca atare, el nu cuprinde lucrurile care vor fi fiind fără șir, minunate, și nici pe cele de peste șir, de după „împlinirea vremii". Existența ca totalitate, „lumea în genere", depășește din toate părțile timpul și spațiul, locul și vremea, în care se așează lucrurile din „lumea de aici". Nu există ruptură existențială, prăpastie, pentru român, între lumea de aici și lumea de dincolo, între vremea de acum și veșnicie, ci numai vamă, poartă de trecere. Lumea „de aici" cuprinde lucrurile care „au fost", dar „nu mai sunt". Ca și lucrurile care „pot fi", dar „nu sunt încă". Acestea întind sfera lumii de aici către praguri care, pentru „logica occidentală", par absurde. Lumea de dinolo făptuiește și are eficacitate, ca și aceea de aici. Ba, privite lucrurile în adânc, [are o eficacitate] mai mare. Întreaga „petrecere" a lucrurilor se desfășoară simultan pe planul *de aici și pe planul veșniciei*[254]. Întrepătrunderea lumii de aici cu lumea de dincolo naște, înlăuntrul spiritului românesc, sentimentul că lucrurile care subzistă în lume, în lumea de aici, nu sunt definitive, ele plămădindu-se la granița dintre lumea aceasta și lumea de dincolo și călătorind de la una la cealaltă: ele *se duc* în lumea cealaltă și uneori *se întorc* în lumea de aici, lumea celor care trăim pe pământ. Cum între lumea de aici și lumea de dincolo este un fel de întrepătrundere, *dincolo* nu înseamnă în afară, ci *altfel*. Cei de aici trec uneori *dincolo*, în vis ori în starea de trezie. Cei *de dincolo* stăruiesc pe aici. Nu este deci între *aici* și *acolo o* prăpastie, ci *o vamă*, pe care, dacă o plătești, o traversezi. *Dincolo* nu definește un hotar spațial, ci o calitate a ființei. Lumea de aici are un sfârșit. Dar unde sfârșește lumea de aici începe lumea de dincolo. Mai mult, lumea de dincolo începe chiar înainte de a se sfârși cea de aici. Lumea de dincolo pătrunde și o pătrunde pe cea de aici[255].

Mircea Vulcănescu ne dezvăluie un suflet arhaic, trăitor în mitologie, al ființei românești de esență rurală. Țăranul are o înțelegere proprie a lumii. El se străduiește să o însuflețească cu o samă de rosturi; sentimentul teleologic proiectat asupra lumii se răsfrânge, în conștiința săteanului, în sentimentul rostului

propriei sale existențe. El se simte acasă în această existență, nu suferă impresia modernă a înstrăinării față de o lume care ori nu are nicio semnificație, ori își păstrează înțelesurile ascunse. Pentru român, viața are rost și înțeles, într-însa sacrul și profanul se împletesc într-o narațiune care îl asigură că Dumnezeu sau destinul îi îmbracă existența în straiele unei finalități bine definite, existența sa împlinindu-se dacă nu în această viață, mundană, cu siguranță în viața veșnică, ce va să vie după *Marea Judecată* a lui Hristos.

În *Dimensiunea românească a existenței*, Vulcănescu cercetează stratul profund al limbii românești, al simbolurilor *de circulație generală în poporul românesc*, *configurația limbii și structura simbolurilor*, *mentalitățile colective și prejudecățile generale ca*re alcătuiesc *apriorismul etnic* românesc.

Una dintre lecturile care vin să întregească *tabloul spiritual* propriu poporului român este lucrarea *Din psihologia poporului român*, apărută în anul 1907, sub semnătura lui **Dumitru Drăghicescu** (1875-1945).

În lucrările sale, D. Drăghicescu se arată interesat de *raportul dintre individ și mediul social*, înțeles ca unul între *libertate și determinism*. Având în vedere faptul că psihologia este știința individului și sociologia știința grupului social, raporturile dintre psihologie și sociologie le oglindește pe cele dintre individ și societate. Conștiința, eul, ca natură efectivă a omului, este rezultatul raportului dintre indivizii constituiți în societate, în forma statului sau a națiunii. Individul cu conștiința lui, produs al vieții grupului, al unui fenomen așadar colectiv, nu poate fi considerat drept entitate eterogenă, diferită de viața grupului căruia insul îi aparține. Produs al vieții sociale și oglindire a acestei vieți, conștiința individului este la rândul său un factor social determinant, care determină societățile să evolueze[256].

În capitolul de început al cărții *Din psihologia poporului român*, Drăghicescu se oprește asupra condițiilor generale care fac posibilă psihologia etnică. *Conștiința națională se identifică, se confundă cu conștiința aproape a fiecărui*

individ în parte ce aparține națiunii respective și mai ales cu a unor persoane devenite mari personalități istorice. Fiecare din membrii unei națiuni poartă în el însușirile principale ale poporului din care face parte[257]. Viața sufletească a individului este *ecoul lăuntric*, al vieții sociale, în mediul căreia el este actor. Factorii determinanți ai personalității sale sunt împrejurările și condițiile istorice în care s-a format și trăiește poporul căruia îi aparține insul respectiv. Relațiile acelui neam cu popoarele vecine, caracterul acestor relații, volumul și densitatea societății (mărimea numerică a poporului), vechile tradiții și instituții politice și sociale, pe care dezvoltarea istorică le-a creat, constituie factorii care hotărăsc *cu necesitate* substanța activității sale sociale[258].

Autorul dezbate elementele proprii *psihologiei poporului român*. Abordarea etnopsihologică a lui Drăghicescu este fundamentată prin înfățișarea momentelor semnificative din istoria poporului român, care au avut înrâurire asupra configurării portretului său psihic. În viziunea autorului, sângele iliric, cel tracic și cel latin au contribuit decisiv la formarea neamului românesc. Odată cu epoca năvălirilor barbare, în compoziția etnică a românilor au intrat deopotrivă elementele slave și maghiare.

După episodul istoric al migrațiilor, poporul român a intrat, pentru o lungă perioadă de timp - aproximativ patru secole -, sub influența hegemonică a Imperiului Otoman. În aprecierea lui Dumitru Drăghicescu, *legăturile noastre istorice cu turcii sunt factorul cel mai puternic, care a determinat, pe cale curat socială, soarta neamului nostru și chipul dezvoltării lui. Subjugarea noastră de către turci este momentul absolut covârșitor al istoriei noastre. Din acest fapt decurg toate restriștile și toate pericolele prin care trecu poporul român. Din acest fapt decurge chiar păstrarea națională, ca și cauzele degenerării societății românești*[259].

Odată cu căderea Țărilor Române sub regimul juridic al suzeranității otomane, elementul etnic grecesc, via Fanar, începe să joace un rol dramatic în coagularea

mentalității românești: înrâurirea grecească asupra neamului românesc a avut un caracter social, cultural și economic. În secolul al XIX-lea, mentalul colectiv românesc suportă influența franceză și cea rusă, iar la cumpăna dintre secolul XIX și XX, elemente ale mentalității germane vin să se adauge celor franceze, fără însă a le modifica. *Dintre toate popoarele care au contribuit la plăsmuirea sufletului românesc* – ne spune Drăghicescu -, *dacii, romanii, ilirii, slavii, kumanii, ungurii, turcii, grecii moderni și francezii sunt adevărații părinți și educatori etnici mai de seamă ai neamului românesc.* Sufletul nostru este rupt din sufletul lor, mentalitatea românească și-a împrumutat haina din țesătura mentală a acestor neamuri[260].

Drăghicescu analizează influențele pe care, pe de o parte, strămoșii noștri, și, pe de alta, popoarele care au trecut peste teritoriul românesc le-au imprimat psihologiei neamului nostru. Psihologia geto-dacilor poate fi rezumată astfel: popor de păstori de o adâncă religiozitate, crezând în nemurirea sufletului, viteaz și crud fără seamăn, cumpătat, disprețuitor față de moarte, având o voință puternică și o minte ageră, deschisă și vioaie, înzestrat și cu viclenie, fățărnicie, duplicitate, renumîte în toată lumea veche[261].

Dumitru Drăghicescu este de părere că sufletul românesc este, ca și limba noastră, alcătuit din elemente în cea mai mare parte de esență romană. Elementul romanic trebuie să fie covârșitor în psihologia românilor, căci capital este și elementul latin lingvistic în graiul nostru[262]. Potretul psihologic al poporului roman este rezumat astfel: popor de plugari-soldați cu o fire violentă, cu o voință tenace, prevăzătoare, impulsivă și stăpână pe sine, romanii fiind prevăzători, măsurați, politici. Spiritul lor se caracteriza prin atributele ordinii, disciplinei, regularității statornice, fiind unul care distingea cu ușurință partea esențială de partea efemeră și accesorie a lucrurilor, adică generalul statornic de particularul trecător. Spirite organizatorice și juridice prin excelență, romanii au darul legislației

universale. De aici tendința de a generaliza și de a cuprinde totul, predilecția pentru ideile universale, largi, pentru sintezele conciliatoare, fără a cădea în metafizică. Romanii posedau, în cel mai înalt grad, elocința și spiritul batjocoritor al satirei. Pozitivi și practici, au fost un popor prozaic, materialist, lipsit de avântul poeziei înalte. Caracterul roman era egoist, aspru, perfid. Sentimentul religios superficial, redus la împlinirea formalităților exterioare, era lipsit de temelie metafizică și de profunzime mistică. Îngăduitori către toate religiile, romanii nu cunoșteau fanatismul și erau înclinați către superstiții[263].

Înrâurirea grecească s-a manifestat inițial în două epoci diferite. Datorită coloniștilor romani, în parte aduși în Dacia din țările grecești; și dat fiind daptul că regiunile unde s-a format întâi limba română erau în vecinătate nemijlocită cu Grecia. A doua înrâurire greacă a fost de origine bizantină. Ea se reduce mai mult la o influență curat lexică, adică la cuvinte. Înrâurirea greacă s-a exercitat asupra sufletului și limbii românești în timpul din urmă, sub forma limbii și mentalității grecilor moderni, în a doua fază de formare a sufletului românesc[264].

Populațiile slavone au luat parte la făurirea neamului românesc într-un grad atât de substanțial, încât, după părerea lui Iorga, singură venirea și contopirea lor cu populațiile latinizate din Peninsula Balcanică a putut determina formarea neamului românesc. Românii au trăit alături de slavi, au împrumutat instrumente de muncă, idei și noțiuni, dar nu s-au contopit din punct de vedere fizic în raporturi familiale numeroase cu acest neam. Împrumuturile sufletești, mintale și morale s-au realizat nu atât prin sânge, cât prin atingere exterioară, prin imitație, prin trebuința românilor de a împrumuta ceea ce le lipsea, fiindcă le pierduseră sau nu le avuseseră nicicând. Aceste împrumuturi de la slavi nu aparțin însușirilor de temperament.Temperamentul slav este caracterizat prin sensibilitate impresionabilă; mobili-

tate nervoasă; nestatornicie; sociabilîtate; oșpîtalîtate; veselie; voință mai impulsîvă, mai puțin stăpână pe sine decât a romanilor; nepăsare față de ziua de mâine, fatalism și resemnare; caracter entuziast dar intermitent; nepăsare. Slavii prîvesc moartea cu nepăsare, sunt caracterizați de superstiție și exces de credulîtate[265].

În ciuda tuturor acestor influențe, mai cu seamă a celei slave, Drăghicescu asumă teza potrîvît căreia *temelia mentalîtății românești a fost totdeauna latină*[266]. Limba română s-a născut din limba latină (populară sau vulgară); poporul român a conservat, de-a lungul timpului, șpirîtul și caracterul latin. În secolele XIV și XV, românii dovedesc trăsături sufletești asemănătoare cu ale romanilor, așadar latine: un simț juridic foarte temeinic, statornicît și neștirbît se va păstra în decursul vremii, alături de o inteligență ordonată, vioaie[267].

De-a lungul epocii medievale, românii au conservat *credința strămoșilor daci și romani în nemurirea sufletului*, în viața viîtoare. Drăghicescu este de părere că acest temei adânc și statornic al sufletului și deci al vieții românești, întărît și aprofundat de creștinism, a devenît *punctul de căpetenie al psihologiei românilor*, pe baza căruia s-a consolidat viața lor socială, polîtică, morală și intelectuală. Credința în viața viîtoare s-a păstrat neștirbîtă în timpul năvălirilor barbare; de îndată ce se statornicirăprincîpatele române, sub înrâurirea creștinismului, această credință a devenît și adâncă. *Ea precumpăni*, șpune autorul, *aproape toate amănuntele din viața neamului nostru*[268].

Dumîtru Drăghicescu socotește că momentul istoric cel mai *nefericît* pentru coagularea mentalîtății românești îl reprezintă, pe de o parte, căderea Țărilor Române sub regimul suzeranîtății otomane (secolul al XVI-lea) și, pe de alta, instaurarea în Moldova și Țara Românească, la începutul secolului al XVIII-lea, a regimului fanariot. Odată cu regimul fanariot, amestecul turcilor în treburile interne ale țărilor române se intensifică, iar societatea românească este contaminată

de atmosfera decăderii morale care caracteriza, în acea vreme, împărăția otomană. Corupția și instabilitatea politică devin ingrediente ale vieții din țările românești. Odată cu întronarea regimului fanariot, Moldova și Muntenia devin teatrul influenței grecești. Grecii sosiți în aceste două țări românești se individualizează prin corupție, nepăsare față de destinul acestor state, față de neamul românesc, intrigă, zavistie, dispreț față de oamenii din țară, ei fiind factori de anomie morală. Pizma, calomnia, năpăstuirea și dezbinarea sunt ingredientele domniilor lor[269].

Odată cu triumful dominației otomane în Moldova și Țara Românească și cu instaurarea regimului fanariot, sufletul românesc suferă înrâurirea nefastă a spiritului oriental. Drăghicescu se dovedește necruțător în portretizarea acestei influențe, fiind de părere că fiecare obicei turcesc împrumutat, fiecare modă turcească imitată a strecurat în *sufletul nostru etnic* sămânța corupției și trândăviei, care degradează și degenerează popoarele. Sufletul fiind *răsunetul cerebral al acțiunilor noastre*, chipul de a trăi și de a ne purta, chipul de a lucra și, mai ales, de a nu lucra, pe care l-am împrumutat de la turci, a alterat și a moleșit sufletul și caracterul poporului român[270]. Din chipul de viață orientală, care a cucerit poporul nostru în straturile sale mai ridicate, în rândul elitei, s-a imprimat schimbarea profundă a caracterului și a mentalității întregului neam românesc. Noul fel de viață a impus sufletului românesc o serie de atribute negative, precum nepăsarea leneșă, moleșia și trândăvia spiritului, pasivitatea și resemnarea, fatalismul și neîncrederea în propriile puteri[271]. Atmosfera morală orientală înstăpânită în sufletul românesc este hrănită și astăzi, spune Drăghicescu, de ingrediente precum: lenevia spiritului, nepăsarea, trândăvia corpului, pasiunile lascive, corupția, tărăgănarea în afaceri, neîncrederea în sine, pasivitatea, resemnarea, credința în destin, în noroc, în providență și fatalismul. *Energia și curajul moștenite de la daci și romani se dizolvară, voința încordată, tenace*

și disciplinată se descordă și se înmuie, mintea ageră, deschisă, se întunecă, iar spiritul de organizare și de generalizare se slăbi și se moleși, sub impactul devastator al stăpânirii fanariote. În locul acestor vechi însușiri pozitive se strecurară în sufletul românesc resemnarea și neîncrederea pasivă în puterile sale, credința în noroc, fatalitatea destinelor, care pătrunseră adânc în sufletul poporului nostru[272].

Concluziile lucrării lui Dumitru Drăghicescu sunt triste. Deși românii sunt urmașii a două popoare vrednice și nobile, vecinătatea otomană și, mai cu seamă, stăpânirea fanariotă au pervertit sufletul românesc. Poporul român a devenit o *rasă occidentală cu obiceiuri orientale.* Istoria politică, socială și economică a românilor, mentalitatea și moravurile au căpătat accentele incoerenței și anarhiei. Din cauza năvălirilor și ocupațiilor străine, din pricina vecinătăților nefaste, organismul națiunii noastre a fost zguduit, de-a lungul istoriei, de convulsii: *viața neamului nostru, sub toate formele ei, nu-i decât un șir de cutremurături, de convulsiuni, de spasme*, spune autorul[273]. Istoria a sabotat neamul nostru și a dus la decadența sufletului nobil pe care îl vom fi moștenit de la strămoșii daco-romani. Astăzi, spune Drăghicescu, nota dominantă a sufletului nostru etnic este dată de *neprevedere* și *nepăsare*, atribute care au drept consecință faptul că aproape toate lucrurile la noi sunt *provizorii, efemere.*

Filosofia culturii are, în epoca Marii Uniri, un reprezentant de seamă în persoana lui **Lucian Blaga** (1895-1961). Doctor în filosofie la Universitatea din Viena (1920), Blaga va deveni în 1939 profesor de filosofia culturii la Universitatea din Cluj. Interesul său academic cuprinde teoria cunoștinței, ontologia, estetica, filosofia culturii. Blaga consacră sferei culturii lucrările *Orizont și stil* (1936), *Spațiul mioritic (1936)*, *Geneza metaforei și sensul culturii* (1937). El pornește de la premisa că problemele fundamentale pe care ni le adresează cultura nu pot fi dezlegate satisfăcător decât dacă recurgem, în analizele noastre, la *psihologia abisală* și la *metafizică*, pornind de

la o nouă înțelegere a noțiunii de *inconștient*.

În *Orizont și stil*, filosoful clujean vorbește despre *stil* ca fiind un fenomen dominant al culturii umane, care intră într-un chip sau altul în însăși definiția ei. *„Stilul" este mediul permanent în care respirăm*, chiar și atunci când nu ne dăm seama. Omul, manifestându-se *creator*, *nu o poate face altfel decât în cadru stilistic*[274]. Operele de artă sunt supuse exigențelor unei *unități stilistice*, iar unitatea stilistică este produs al factorilor*inconștienți*. Inconștientul nu este un simplu substrat dezarticulat și haotic de elemente care au fost cândva în conștiință, el este, în viziunea lui Blaga, *o realitate psihică de mare complexitate*, fiind înzestrat cu *funcții suverane* și caracterizat *de ordine și de echilibru lăuntric; grație acestor însușiri, el devine un factor în mai mare măsură sieși suficient, decât este „conștiința"*. Inconștientul este o *realitate cosmotică* (opusă haosului). *Cosmotică este orice realitate de pronunțată complicație interioară, de o mare diversitate de elemente și structuri, organizată potrivit unei ordini imanente, rotunjită în rosturile sale, cu centrul de echilibru în sine însăși, adică relativ sieși suficientă*[275]. Inconștientul este o realitate psihică vastă, înzestrată cu tendințe, structuri și inițiative proprii. Dacă dorim să înțelegem problemele pe care cultura le propune dezbaterii, suntem chemați să facem apel la psihologia abisală și la metafizică, pornind de la o nouă definire a noțiunii de inconștient. *Inconștientul* este, în formularea lui Lucian Blaga, *celălalt tărâm*. Conștiința posedă momente, elemente, fenomene - *orizonturi*, *accente*, *atitudini*, *inițiative* - care, prin *semnificația* și *finalitatea* lor, exced propriile sale cadre, fiind ancorate în *ordinea inconștientului*. Conștiința nu ar avea nici relief, nici adâncime, nici plasticitate, în absența particularităților inconștientului. *Inconștientul împrumută conștiinței infinite nuanțe, vagul, neliniștea, contradicții de stratificare, obscurități și penumbre, adică perspectivă, caracter și un profil multidimensional. Datorită inconștientului, viața noastră conștientă suportă un adaos de aspecte paradoxale, de adâncitoare disarmonii și de rodnice dezechilibre*[276]. Omul este înzestrat

cu o sumă de *conținuturi și structuri psihice eterogene*, care aparțin sferei inconștientului. Acesta posedă *orizonturi* proprii, diferîte de orizonturile conștiinței. Conținuturile inconștientului dau naștere *fenomenului stilistic*. În afară de categoriile receptivîtății, datorîtă cărora se organizează cosmosul cunoașterii (și în afară de categoriile care dîversifică lumea valorilor), există un alt gen de categorii, ale *spontaneîtății* umane. Aparținând în primul rând inconștientului, ele alcătuiesc *cotorul tăinuît al florei spirîtuale umane*. Categoriile spontaneîtății stau la rădăcina *plăsmuirilor* umane de natură *culturală* și constituie fundamentul *cosmosului stilistic*. Cosmosul stilistic determină stilurile de viață și de cultură ale unui popor. Stilul este înzestrat cu o sumă de factori inconștienți, care se exprimă în categorii. Complexul abisal de factori categoriali poartă numele de *matrice stilistică*. Categoriile abisale sau stilistice determină lumea plăsmuirilor umane, orizontul creațiilor de cultură. *Matricea stilistică*, spune Blaga, *colaborează la definirea unui popor tot așa de mult* precum *sângele și graiu*l.

Sufletul omului viețuiește în interiorul unui *orizont spațial și temporal* specific. Pe plan inconștient se manifestă o serie de conținuturi și structuri psihice eterogene, distincte față de cele din ordinea conștiinței. Inconștientul posedă *orizonturi* proprii, diferîte de cele ale conștiinței; este vorba despre orizonturile *spațial* și *temporal*. Între factorii care determină stilul se numără, așadar, spațiul și timpul[277]. Viziunea spațială este reflexul unor profunzimi sufletești, sau un gen de emisiune pe plan de imaginație a unui prim fond spirîtual al nostru. Inconștientul, indîvidual sau colectîv, își durează un *orizont*, o perspectîvă, sub presiunea esenței sale native. Un orizont de o anume structură este proiectat din partea inconștientului, ca o prelungire firească a sa, în mediul în care inconștientul tinde să se realizeze. La baza așa-zisului sentiment spațial specific al unei culturi sau al unui complex de creații spirîtuale, indîviduale ori colectîve, stă *un orizont sau o perspectîvă* pe care și-o

creează inconștientul uman, ca un prim cadru necesar existenței sale. De ecourile orizontului inconștient se vor resimți, permanent, creațiile spirituale ale omului, indiferent de peisajele concrete în care el este vremelnic statornicit[278]. *Orizontul spațial al inconștientului* este alcătuit din *structuri esențiale*, din *tensiuni*, din *ritmuri*, din *accente* proprii.

Lucian Blaga se arată interesat de orizontul spațial în care trăiește sufletul românesc, orizont pe care îl numește prin sintagma *spațiu-matrice sau orizont spațial inconștient*, și care reprezintă *substratul spiritual al creațiilor anonime ale culturii populare românești*. Acest *spațiu-matrice*, înalt și indefinit ondulat, înzestrat cu accente proprii unui sentiment al destinului specific este *spațiul mioritic*. Acesta este un orizont spațial care se desprinde din linia interioară a doinei, din rezonanțele și din proiecțiile ei în afară, deopotrivă din atmosfera și din duhul baladelor românești. Spațiul mioritic, indefinit ondulat, se desprinde însă - ceea ce este infinit mai important, spune Blaga -, și din sentimentul destinului, din acel sentiment care are un fel de supremație asupra sufletului individual, etnic sau supraetnic[279].

Sufletul popular românesc posedă, prin urmare, un *spațiu-matrice* propriu. Omul satului românesc trăiește, în mod inconștient, pe „*plai*" sau în cuprinsul *spațiului mioritic*; această viețuire întru plaiul mioritic se petrece indiferent de localizarea geografică reală a românului. Substanța spațiului mioritic este parte componentă a metafizicii românești, a înțelepciunii poporului, a dimensiunii românești a existenței. *Poporul românesc s-a născut în momentul când spațiul-matrice a prins forme în sufletul său, spațiul-matrice sau orizontul inconștient specific, care alături de alți factori a avut darul să determine stilul interior al vieții sale sufletești*[280]. În cazul sufletului românesc, orizontul spațial inconștient l-a pecetluit cu sentimentul *nostalgiei plaiului*. În veacurile istorice crepusculare, de-a lungul preludiului formațiunilor etnice noastre actuale, atunci când românul nu avea niciun fel de țară,

niciun fel de formațiune statală, *plaiul, sfântul plai, sancționat de un anume sentiment al destinului, îi ținea loc de patrie*, precizează Blaga[281].

În *Discursul de recepție* ținut la Academia Română, în data de 5 iunie 1937, Lucian Blaga închină un elogiu satului românesc. El se arată interesat de relația pe care o anumită așezare geografică – sat sau oraș – o închegă cu elementul cosmic. Potrivit intuiției poetului și filosofului ardelean, în cadrul aglomerărilor urbane s-a pierdut sentimentul originar al existenței, orașul fiind sclavul *demoniei* civilizației mecanizate. Prin contrast cu orașul, satul este valorificat drept *axis mundi*, spațiu al legăturii cu cosmicul, al apropierii de absolut, tărâm al veșniciei: *Eu cred că veșnicia s-a născut la sat. / Aici orice gând e mai încet, /și inima-ți zvâcnește mai rar, / ca și cum nu ți-ar bate în piept, / ci adânc în pământ undeva. / Aici se vindecă setea de mântuire [...]* mărturisește poetul în poemul *Sufletul satului*. *A trăi la oraș*, simte Lucian Blaga, înseamnă a trăi în cadrul fragmentar și în limitele impuse la fiecare pas de rânduielile civilizației. A trăi la sat înseamnă a trăi zarișteа cosmică și în conștiința *unui destin emanat din veșnicie. Omul orașului „trăiește"* în fragment, în relativitate, în concretul mecanic, într-o trează tristețe *și lucidă superficialitate; omul satului, dimpotrivă, trăiește pe linia de apogeu genială, a copilăriei*.

Satul reprezintă pentru Lucian Blaga, după propria sa mărturisire, o prezență nemuritoare, nefiind legată de vreo localitate rurală anume, constituind, așadar, satul generic românesc. Această prezență se află în imediata noastră apropiere. *Satul trăiește în mine într-un fel mai palpitant, ca experiență vie. Sunt fiu de preot – toată copilăria, o fantastic de lungă copilărie, adolescența, întâia tinerețe până la vârsta de douăzeci și atâția ani, le-am petrecut, cu întreruperi impuse de nomadismul sezonier al școlarului, la sat, sau în nemijlocită apropiere, în orice caz în necurmat contact cu satul natal. Sufletul, în straturile cele mai ascunse ale sale, mi s-a format deci sub înrâurirea acelor puteri anonime, pe care cu un termen cam pedant m-am obișnuit să le numesc „determinante*

stilistice" ale vieții colective[282].

Lucian Blaga evocă cu nostalgie copilăria petrecută la sat. Copilăria și satul sunt asumate ca realizând o simbioză: pe cât de adevărat este că mediul cel mai potrivit și cel mai fecund al copilăriei este satul, pe atât de adevărat este că și satul, la rândul lui, își găsește suprema înflorire în sufletul copilului. Există un apogeu exuberant, învolt și baroc, al copilăriei, care nu poate fi atins decât în lumea satului, și există de altă parte aspecte tainice, orizonturi și structuri secrete ale satului, care nu pot fi sesizate decât în copilărie[283].

Cine dorește să cunoască substanța satului și *prelungirile* sale *cosmice*, este îndemnat de către filosoful Blaga să se adâncească în sufletul copilului. *Pentru a-ți tăia drum spre plenitudinea vieții de sat trebuie* să *cobori în sufletul copilului. Copilăria este de altfel vârsta sensibilității metafizice prin excelență. Și satul, ca zarișste integrală, are nevoie de această sensibilitate pentru a fi cuprins în ceea ce cu adevărat este. Copilăria mi se pare singura poartă deschisă spre metafizica satului*[284]. Spiritul copilului, doar el, este în stare să aibă intuiția faptului că satul este situat în centrul existenței, prelungindu-se, prin geografia sa, în mitologie și metafizică. Satul este prezent în conștiința copilului ca un univers de arătări și de semne, din zări vaste, cu totul aparte față de cele resimțite de către copilul trăitor la oraș. Satul nu este situat, precum orașul, într-o geografie pur materială și în rețeaua determinantelor mecanice ale spațiului; satul este situat în centrul lumii și se prelungește în mit. El se integrează într-un destin cosmic, într-un mers de viață totalitar, dincolo de al cărei orizont nu mai există nimic[285].

Spre deosebire de copilăria petrecută la sat, cea viețuită la oraș nu are *apogeu*, fiind circumscrisă strict relațiilor cauzale și existenței în orizontul fad al imediatului. *A trăi la oraș înseamnă a trăi în cadru fragmentar și în limitele impuse la fiecare pas de rânduielile civilizației. A trăi la sat* înseamnă a trăi în zarișstea cosmică și în conștiința unui destin emanat din veșnicie[286]. Copiii care trăiesc la sat sunt înzestrați cu sentimente și *vedenii nealterate*

de niciun act al raţiunii şi de nicio cosmologie învăţată, impusă din exterior, acceptată de-a gata. Copiii-ţărani sunt capabili de trăiri şi experienţe vii, autentice, fapte care *leagă cerul de pământ, fac o punte între viaţă şi moarte şi amestecă stihiile după o logică primară, căreia anevoie i te poţi sustrage*[287].

Parte integrantă a orizontului mîtologic al existenţei, satul este asumat de către locuîtorii săi drept *axis mundi*. Vocaţia centralîtăţii în cadrul unîversului are drept consecinţă prezenţa, în sânul ţărănimii, a unei conştiinţe populare creatoare, înzestrate cu orizonturi vaste. În vreme ce conştiinţa cîtadină este limîtată la o sumă de realîtăţi fragmentate, omul satului îşi durează viaţa în intimîtate cu unîversul întreg, fapt care îi determină însuşi eul creator. Creaţiile sale populare cunosc multiple înţelesuri, nuanţe şi rezonanţe, ele stând în nemijlocîtă legătură cu *existenţa întru mister şi pentru revelare* şi cu toate consecinţele acestui mod special de înţelegere şi de trăire a existenţei. Faptele şi întâmplările se prelungesc, pentru sătean, într-o imaginaţie mîtică permanent disponibilă. *Nimic mai prompt decât reacţiunea mîtică a săteanului*, spune Blaga[288].

Satul constituie un unîvers mîtic autosuficient şi atemporal. El îşi croieşte propriul destin fără a suporta, asemeni oraşului, influenţa istoriei. El este, aşadar, anistoric. Într-o exprimare metaforică, Lucian Blaga spune că satul opune istoriei o atitudine de contestare; satul nu s-a lăsat ispîtît, atras în *istoria* făcută de alţii peste capul lui; el *a boicotat* această istorie. Dat fiind faptul că satul românesc şi-a conservat identitatea culturală proprie, el este socotit, de către poetul Luminii, drept fundament adecvat unei *istorii autentice* a neamului românesc. Reluând o idee dezvoltată în *Spaţiul miorîtic*, Lucian Blaga face vorbire despre orizontul sufletesc propriu poporului român - *spaţiul indefinît ondulat*, intuît în doină şi în alte cântece româneşti, recunoscut şi trăît în *sentimentul românesc al destinului*.

Timpul, în îpostaza sa de orizont inconştient,

cunoaște diferite forme, în funcție de accentul cu care inconștientul privilegiază o anumită dimensiune temporală. *Inconștientul înzestrează timpul cu accente și-i atribuie o anumită configurație. Momentele timpului, înțeles ca orizont al inconștientului, nu se succedă egale sau amorf pe unul și același plan al unei curgeri fără tensiuni, ci se complică interior, dobândind un fel de fizionomie sau profil. Dimensiunile timpului sunt: prezentul, trecutul, viitorul. Forma pe care o ia timpul ca orizont inconștient atârnă în cele din urmă de accentul cu care inconștientul apasă asupra uneia din dimensiunile timpului. După cum accentul zace mai mult pe prezent, pe trecut sau pe viitor, sunt imaginabile tot atâtea orizonturi temporale de profil diferit. În această configurare a timpului se exprimă, ca și în cazul orizonturilor spațiale inconștiente, anumite înclinări, preferințe și o sete de cadru propriu al substanței sufletești umane*[289].

Din perspectiva orizontului temporal inconștient, există trei specii de timp, pe care Lucian Blaga le denumește, metaforic, prin sintagmele *timpul-havuz*, *timpul-cascadă* și *timpul-fluviu*. *Timpul-havuz este orizontul deschis unor trăiri îndreptate prin excelență spre viitor. În cadrul acestui orizont temporal, se atribuie viitorului o valoare exclusivă și dominantă, o suveranitate acaparantă, de care nu se bucură nici prezentul, nici trecutul, care sunt privite cel mult ca trepte, într-o suire fără capăt. Acest fel de timp este trăit și înțeles prin sine însuși, indiferent de conținutul său, de ceea ce se petrece în el, ca o ascensiune fără limite. Timpul ar fi, grație structurii sale ascendente, creator de valori tot mai înalte. Timpul-cascadă reprezintă orizontul unor trăiri pentru care accentul supremei valori zace pe dimensiunea trecutului. Timpul, prin el însuși, și deci cu atât mai mult prin ceea ce se petrece în el, înseamnă cădere, devalorizare, decadență. Timpul-cascadă are semnificația unei necurmate îndepărtări în raport cu un punct inițial, învestit cu accentul maximei valori. Timpul este, prin însăși natura sa, un mediu de fatală pervertire, degradare și destrămare. Timpul-fluviu* își are accentul pe prezentul permanent. În această ipostază, timpul *este considerat ca un mediu al unor realizări egale, care nu sunt nici mai valoroa-*

se, dar nici mai puțin valoroase decât au fost cele ale trecutului sau vor fi cele ale viitorului. Niciun moment nu există numai ca trecere spre celălalt moment, ci este scop în sine și pentru sine[290].

În lucrarea *Geneza metaforei și sensul culturii*, Lucian Blaga deosebește două tipuri de cultură, minoră și majoră. Aspectul minor sau major al unei culturi este o problemă de psihologie a creatorilor și a colectivității, iar nu o problemă de vârstă *reală* a acestora. Poporul creează o cultură minoră atunci când el actualizează posibilitățile stilistice, prin mijlocirea diverselor plăsmuiri culturale, apelând la darurile și virtuțile proprii copilăriei; poporul creează o cultură majoră atunci când își actualizează posibilitățile culturale prin *jgheaburile structurale* proprii maturității ca atare. O cultură minoră este creată de oameni maturi, care însă, în calitatea lor de creatori de cultură, stau sub zodia „copilăriei". O cultură majoră realizează posibilitățile stilistice proprii unui suflet colectiv prin darurile și virtuțile echivalente „maturității". Această cultură majoră poate fi plămădită de oameni de orice vârstă, care stau în chip secund sub zodia maturității[291].

Cultura minoră este o cultură creată prin prisma structurilor copilărești ale omului, și ca atare ea poate să dăinuiască și să se perpetueze indefinit. La fel, cultura majoră nu este vârsta inevitabilă a maturității unui pretins organism cultural suprapus omului. O cultură majoră este numai creată prin darurile și virtuțile maturității omului, pe temeiul și datorită structurii acesteia ca atare. Omul, în calitatea sa de creator de cultură, își realizează plăsmuirile fie prin darurile și structurile copilăriei, fie prin cele ale maturității[292].

Cultura majoră, rezervată orașului, cunoaște o desfășurare istorică. Cultura minoră, proprie satului, se bucură de un caracter anistoric. Satul, universal sau românesc, este situat într-o *geografie mitologică;* aflat în centrul existenței, satul se prelungește, prin geografia sa, în mitologie și metafizică, integrându-se destinului cosmic, al lumii[293]. Fiecare sat se simte, prin conștiința

colectivă a fiilor săi, centrul lumii, *axis mundi*.

Cultura este expresia unei *mutații ontologice* care se declară în univers, eveniment transistoric datorită căruia omul devine cu adevărat *om*. Creația culturală este o plăsmuire specifică și exclusivă a spiritului omenesc, o creațiune de natură metaforică, înzestrată cu intenții revelatorii. Creația culturală poartă amprenta specifică a unei *peceți stilistice*. Spre deosebire de cultură, care răspunde unei nevoi sufletești, civilizația este reflexul administrării de către om a nevoilor sale vitale, necesități subsumate securității și confortului[294].

Lucian Blaga critică teoriile evoluționiste care caută să descifreze misterele proprii naturii umane. Pentru evoluționiști, în speță pentru Henri Bergson (1859-1941), autorul lucrării *Evoluția creatoare*, omul nu se deosebește substanțial de animale; pe scara evoluției, ființa umană este o entitate superioară animalului, grație exclusiv inventiilor tehnice de care sufletul său este capabil. Potrivit lui Bergson, în cadrul naturii, omul este un simplu creator de unelte, un *homo faber*; între ființarea omului și existența animalului nu există vreo diferențiere de ordin calitativ, ci numai deosebiri de esență graduală; omul se găsește, pur și simplu, pe o treaptă superioară de evoluție. Teoriile biologice evoluționiste ivite la cumpăna secolelor XIX și XX avansau ideea că destinul uman nu se desfășoară sub auspicii excepționale în cadrul cosmosului, el urmând, mimetic, treptele evolutive rezervate structurii impuse de natură ființării sale. Potrivit lui Blaga, filosofia naturalistă a subminat poziția omului în univers, degradându-l din starea sa de *ființă excepțională*. Între om și animal intervin deosebiri de *esență*, nu numai distincții graduale privind inteligența (proprie omului) și instinctul (propriu animalului), cum susțin filosofii naturaliști. *Filosofia naturalistă a degradat poziția omului în univers. Ea a căutat, în orice caz, în fel și chip, să demonstreze că destinul uman nu se desfășoară deloc sub auspicii excepționale, în asemănare cu destinul celorlalte făpturi. Ne înscriem între acei puțini gânditori care cred în*

destinul și în poziția excepțională a omului. Nu este „existența în mister și pentru revelare" tocmai felul specific uman de a exista, spre deosebire de felul tuturor celorlalte ființe terestre? Nu este destinul creator, cu sacrele sale rădăcini abisale, acea lansare măreață și de intenții revelatorii în „non-imediat", și pe urmă acele stavili transcendente care i se opun, ceva specific uman, spre deosebire de particularitățile tuturor celorlalte ființe?, se întreabă, retoric, Blaga[295].

În viziunea filosofului român, animalul ca individ, socotit a fi înzestrat cu o conștiință, trăiește în *imediatul* vieții, hic et nunc. *Conștiința sa nu părăsește făgașurile și contururile concretului*. Desigur, asemeni lumii animale, și lumea omului este construită plecând de la anumite cadre funcționale (moduri de existență prestabilite, generice), care ființează independent de voința omului. Omul se naște în aceste cadre funcționale și trăiește în conformitate cu ele. La prima vedere, s-ar putea concluziona, alături de Henri Bergson, că între lumea animalului și lumea omului există o simplă deosebire graduală, existența omului fiind situată, pe scara evoluției, pe o treaptă superioară comparativ cu existența animalului. Această concluziune este, însă, una înșelătoare, spune Lucian Blaga. *Omul, din clipa când i s-a declarat „omenia", a bănuit cu prisosință că imediatul nu este locul său, planul și cuibul chemării sale. Cert este că în toate timpurile, chiar și în cele mai nesigure, omul s-a situat singur sub constelații invizibile, încercând să vadă dincolo de imediat, dincolo – nu în sensul dimensiunilor spațiale și temporale ale acestui imediat, ci într-un sens mai adânc. „Dincolo", în sensul transcenderii. A aduce însă imediatul în relație simptomatică cu un „dincolo" înseamnă a te situa într-un „mister" ca atare*[296]. Omul nu trăiește exclusiv în orizontul imediat al nevoilor și trebuințelor, în vederea satisfacerii lor, precum viețuiește animalul. Omului îi este propriu un alt gen de existență, pe care Blaga o individualizează prin sintagma *existență întru mister și pentru revelare*. Acest gen specific de existență îl înzestrează pe om cu un destin aparte, propriu, un destin creator: *existența întru mister*

și revelare este un mod eminamente uman. Specific uman va fi prin urmare tot alaiul imens de consecințe ce se desprind din acest mod, adică destinul creator al omului. Creațiile de cultură ale omului sunt *revelări ale misterului* înlăuntrul căruia este situată existența umană[297].

Prin *plăsmuiri stilistice*, adică prin opere de cultură, omul se străduiește să-și reveleze *misterele existenței* și să transceandă imediatul vieții. *Omul este capturat de un destin creator, într-un sens cu adevărat minunat*, spune Lucian Blaga. Creația face parte din destinul omului, este imanentă naturii sale. Actul cultural îl individualizează pe om, îl singularizează, dezvăluind substanța însăși a naturii sale. Blaga este de părere că geniul omului ar putea fi, la un moment dat, pus în slujba securității și a instinctului de dominație a vieții. Iată de ce, pentru ca geniul omului să devină cu adevărat creator de cultură, a trebuit mai întâi ca individul să sufere o schimbare radicală a substanței existenței sale. În absența acestei modificări a orizontului existențial rezervat omului, cultura nu ar fi cunoscut premisele necesare ivirii sale. Această schimbare, această *mutație ontologică* a constituit-o *existența întru mister și pentru revelare*, existență având un caracter exclusiv uman. Cultura este dovada clară a *mutației ontologice* suferite de om, *existența întru mister și pentru revelare* având drept expresie artistică totalitatea creațiilor de cultură ale omului, din toate orizonturile spațiale și temporale proprii existenței sale. Cum toate creațiile culturale sunt judecate potrivit unor norme imanente lor, această realitate este sugestivă pentru a demonstra teza potrivit căreia în sufletul omului s-a ivit o *mutație ontologică*. Datorită acesteia, omul a devenit capabil de fapte de cultură. Creația culturală constituie expresia unui *mod specific de a exista*, exclusiv uman.

Cultura, spune Lucian Blaga, *este expresia directă a unui mod de existență sui generis, care îmbogățește cu un nou fir, cu o nouă culoare canavaua cosmosului. Omul a devenit creator de cultură în clipa promițătoare de tragice măreții când a devenit cu adevărat „om", în momentul când el a început să*

existe altfel, adică structural pe un alt plan decât înainte, în alte dimensiuni, pe podișul sau în tărâmul celălalt, al misterului și al revelării. Cultura este condiționată de începerea în lume a unui nou mod, mai profund și în aceeași măsură mai riscant, de a exista. Acest mod aduce cu sine o smulgere din imediat și o transpunere permanentă în non-imediat, ca orizont veșnic prezent. Cultura nu este condiționată de geniul și de talentul omului sau al câtorva oameni. Mai înainte de a implica exemplare umane excepționale, creatoare ca atare, cultura presupune o condiție structurală general-omenească, esențial omenească: o esență în alvie adâncită și sub bolți cu rezonanțe transcendente. Pentru ca geniul omului să devină creator de cultură, acest act a trebuit să fie precedat de o schimbare radicală a modului de a exista. Fără o schimbare a modului, planului, orizontului existențial, cultura nu s-ar fi ivit niciodată, oricât geniu ar fi tresărit sub țeasta umană. Sunt aici în joc izbucniri de atitudini inedite și înfloriri de noi zări peste creștete, alături și dincolo de imediat, sau care răstoarnă imediatul: existența în mister și pentru revelare. Existența în mister și pentru revelare se găsește, ca miez implicat, în orice creațiune de cultură. Cultura este expresia directă a unui mod de a exista, subit adâncit, și pus sub alte zări. Un mod de existență, o mutație ontologică, izbucnește în felul său, nu se știe cum și de ce; este vorba aici de un fapt ireductibil care se declară pur și simplu. Așa cum în natură admitem mutații biologice de apariție subită prin salturi ale unor noi specii, trebuie să admitem în cosmos și mutații ontologice de noi moduri de a exista ca atare. Cultura este semnul vizibil al unei asemenea mutații ontologice. Apariția culturii, în genere, este identică cu apariția unui nou mod de existență[298].

Ființei omenești i se permite să se apropie de *misterele* în substanța cărora este scufundată existența umană. Omul este chemat să se străduiască a revela aceste mistere pe calea *plăsmuirilor*. Plăsmuirile sale pot fi de natură artistică sau culturală. Dar, avertizează Lucian Blaga, inclusiv *spontaneitatea plăsmuitoare* a omului se realizează în condițiile unui *control transcendent* exercitat de către *Marele Anonim*. Marele Anonim reprezintă *centrul metafizic* al lumii, al cosmosului, Creatorul

tuturor ființărilor.*Marele Anonim este existența care ne ține la periferie, care ne refuză, care ne pune limite, dar căreia i se datorează orice altă existență. Uneori stăm la îndoială dacă Marelui Anonim ar trebui să-i zicem „Dumnezeu". Marele Anonim este egocentric. Marele Anonim, abătându-se de la ceea ce pentru noi este suprem principiu de conduită, se apără nu numai de îndreptățita noastră curiozitate, dar și de înalta noastră afirmare pe care o credem sfântă datorie. Marele Anonim ia măsuri preventive pentru ca omul și creatura în general să nu se poată afirma decât în anumite limite. Totul se petrece ca și cum creatura ar putea, în lipsa măsurilor preventive, să devină primejdioasă pentru Marele Anonim. Dacă dăm cuvântului o accepțiune mai elastică decât se obișnuiește, nimic nu ne va mai opri să-i spunem Marelui Anonim, Dumnezeu*[299].

Omul caută să-și reveleze, prin opere artistice și creații culturale, misterul în care este situată existența sa. Dar Marele Anonim, Dumnezeu creatorul, îi limitează puterea de cunoaștere, făcând apel în acest sens la ceea ce Lucian Blaga numește *frâne transcendente*, frâne care stau la baza *cenzurii transcendente*[300]. *Spiritului nostru* îi sunt impuse o serie de *limite structurale*, ca el *să nu poată revela, în chip pozitiv și absolut, niciun mister*. Din motive proprii *echilibrului existențial*, Marele Anonim *se apără* - pe sine și toate misterele care decurg din el, de aspirațiile oricărei cunoașteri individuate, creând între aceasta și misterele existențiale o rețea de *factori izolatori*. Rețeaua izolatoare, așezată între misterele existențiale și cunoașterea individuată, se manifestă în forma specială a unei *cenzuri*. De vreme ce această cenzură își are centrul inițiator dincolo de orizontul nostru crono-spațial, Blaga o numește *cenzură transcendentă*. Prin cenzura transcendentă intercalată între om și Marele Anonim, se refuză cunoașterii individuate orice deslușire a misterelor existențiale[301].

Limita impusă omului, pe calea cenzurii transcendente, în raport cu idealul cunoașterii sale absolute nu constituie un capriciu al Marelui Anonim; din motive de *echilibru cosmic*, pe de o parte, și pentru

ca ființa umană să fie menținută într-o perpetuă *stare creatoare*, pe de altă parte, omului îi este refuzată, grație *cenzurii transcendente* impuse actului său de cunoaștere, posibilitatea de a desluși în chip pozitiv și absolut misterele lumii. Marele Anonim se protejează în primul rând pe sine, dar, în același timp, actul său pune la adăpost echilibrul universului și, finalmente, pe omul însuși, de o cunoaștere, omenească, prezumtiv destabilizatoare. *Dumnezeu s-a îngrijit să nu poată fi văzut, adică să nu poată fi cunoscut întocmai; Dumnezeu s-a îngrijit să poată fi cunoscut cel mult disimulat sau ca mister catexohin; altfel, nu ar muri numai cel ce-L vede, ci o putere s-ar stinge și în Dumnezeu. Dacă cineva ar vedea pe Dumnezeu, ar putea să piară în parte Dumnezeu însuși; o asemenea cunoaștere ar echivala cu o castrare parțială a Divinității*[302]. *Cenzura transcendentă* este *act atemporal și veșnic prezent* al Marelui Anonim; în efectele ei, ea este întipărită cunoașterii individuate structural, în toate modurile acesteia. Supuse structural *cenzurii transcendente*, modurile *pozitive* ale cunoașterii individuate sunt de așa natură, încât prin ele nu se ajunge decât la o *revelare disimulatoare* a misterelor existențiale[303].

Lucian Blaga precizează faptul că, în cadrul limbajului său filosofic, termenul *revelație* nu are nicio legătură cu semnificația teologică proprie vreunei inspirații divine. *Revelare* are un sens strict uman și de ordine firească, adică sensul de *arătare*, de *punere în lumina conștiinței*. Orice eventuală izbucnire sau arătare pozitivă a unui mister existențial în conul de lumină al cunoașterii individuate constituie o „*revelație*". Nu există revelații adecvate. În această accepție, „revelația" este un concept pur teoretic. De fapt, niciun mister existențial nu trece pragul cunoașterii, rămânând ceea ce este. Pragul cunoașterii este un prag fermecat, care transformă pe orice oaspete care-l calcă. În realitate, nu există decât revelații disimulatoare. Un mister existențial, descoperindu-se sau revelându-se cunoașterii individuate, este *disimulat* prin însăși structura întipărită acestei

cunoașteri potrivit intențiilor inerente cenzurii transcendente. Un mister existențial care a pătruns în lumina cunoașterii se arată omului sau „mascat", sau ca „mister". Arătarea sau revelarea unui mister existențial, atunci când are loc, este totdeauna *revelare cenzurată*. Cenzurată prin însăși structura aparatului cognitiv, destinat receptării misterului existențial[304].

În concluzie, prin *cenzura transcendentă* este oprită cunoașterea deplină, pozitivă, nedisimulatoare. Omul nu are posibilitatea să treacă peste această opreliște, fiindcă ea este înscrisă în ființa și structura sa. Prin *cenzura transcendentă*, Marele Anonim se îngrijește de echilibrul existenței cosmice și își conservă starea de ascundere.

Simion Mehedinți (1868-1962) a studiat la Sorbona, Berlin și Leipzig, obținând titlul de doctor la Universitatea din Leipzig. În orizontul filosofiei culturii, contribuția marelui academician se relevă în primul rând prin lucrarea *Coordonate etnografice: Civilizația și cultura*, tipărită în anul 1930. În viziunea lui Mehedinți, *unealta constituie începutul progresului uman. Haina* și *hrana*, precum și *uneltele* care au înlesnit dobândirea și perfecționarea hranei au constituit, la ivirea lor, un moment decisiv în evoluția speciei *homo*. *Unealta* a fost răscrucea cea mai însemnată a drumului spre „omenie". Prin întrebuințarea uneltei, omul s-a desprins într-un chip cu adevărat original de masa animalității. Prin unelte, antropoidul a ajuns la diminuarea unor organe ale *vieții vegetative* (dinți, maxilare, etc.) și la dezvoltarea organelor *vieții de relație* (creierul), devenind pe calea aceasta *homo sapiens*, respectiv singurul animal „civilizat". *Unealtă*, *civilizație* și „*omenie*" sunt fapte corelative [305]. Civilizația este suma tuturor descoperirilor tehnice, care au înlesnit omului adaptarea la mediul fizic.

Datorită relației cu unealta, omul a dobândit sentimentul *Eu*-lui, configurându-și o *personalitate* psihică bine conturată. Toate adaptările tehnice la mediul geografic, cuprinse în cele trei mari categorii - hrana, haina (și locuința) și circulația - constituie împreună civiliza-

ția omenirii. Cîvilizația, respectîv suma descoperirilor tehnice prin care omul s-a adaptat mediului planetar, este un atribut specific omului[306].

Omul s-a desprins de lumea animală atât datorîtă tehnicii materiale, cât și grație creațiilor sale psihice, spune Simion Mehedinți. Omul a dezvoltat nu numai o tehnică materială dîversă, ci și o tehnică sufletească de mare complexîtate. Așa cum în orizontul material al vieții, omul a născocît *unealta*, în unîversul sufletesc antropoidul mut de odinioară a ajuns la *graiul* articulat. În vreme ce animalele cunosc relații simple și tipice, omul a născocît, pe temeiul graiului articulat, mijloace fine destinate comunicării. Omul este în stare să-și facă înțelese celuilalt, cu cea mai mare exactîtate, peste limîta spațiului și a timpului, inclusîv stările sufletești cele mai cele mai complicate și mai tainice[307].

Din perspectîva cîvilizației, numărul progresîv al uneltelor, diferențierea lor treptată și întinderea în timp a razei lor de acțiune, constituie, în viziunea lui S. Mehedinți, crîteriile cele mai sigure spre a măsura, a evalua ascensiunea omului față de celelalte animale. Un al doilea indiciu îl constituie hrana și locuința, iar un al treilea, mijloacele de circulație. Toate laolaltă reprezintă elementele cîvilizației.

A te cultiva înseamnă, după Mehedinți, a te integra spirîtual în mediul social, cultura fiind *suma tuturor creațiilor sufletești (intelectuale, etice și estetice) care înlesnesc indîvidului adaptarea la mediul social.* Viața omenirii cunoaște două cadre de manifestare: unul teluric, reprezentat de cîvilizație, mai precis de tehnica materială; altul ceresc, întruchîpat de cultură, respectîv de suma produselor sufletești, prin care omul caută să intre în echilibru cu restul creației - cu mediul social și cu unîversul moral care îl cuprinde. În alcătuirea culturii, Mehedinți introduce religia (inclusîv cugetarea magică), știința și arta. Alteori, compoziția apare ușor schimbată: știință, artă, morală – religia fiind absorbîtă acesteia din urmă. Cultura și cîvilizația se găsesc într-un raport de simul-

taneîtate.

Simion Mehedinți acordă o atenție aparte spiritualității românești, în varianta sa creștină, căutând să scoată în relief caracteristicile creștinismului românesc, pe baza datelor etnografice și a informațiilor de ordin istoric[308]. În viziunea sa, creștinismul românesc poate fi caracterizat prin următoarele atribute: neutralîtate față de discuțiile dogmatice, și implicît, lîpsa războaielor confesionale și a persecuțiilor pentru credințele religioase; primatul sufletului, prețuirea stărilor sufletești; arhaismul (vechimea credinței creștine pe meleagurile românești); simbioza între Biserică și Stat: la noi, spune Mehedinți, biserica și neamul au trăît în deplină solidarîtate, chiar de la început; lîpsa ereziilor și a ereticilor; adânca pătrundere a lui Isus în folclorul național; devoțiunea față de Maica Domnului; lîpsa aplecării spre răzbunare a românilor; supunerea lor la suferințe ca mijloc de purificare morală; încrederea țăranului în biruința binelui asupra răului; priorîtatea frumuseții morale față de justiția formală. *Românul, atunci când bagă de seamă că lîtera legii nu se potrivește cu realîtatea vieții, în loc de a se spăla pe mâini ca Pilat, el nu se mai întreabă de legalîtate, ci de altceva: frumos este să faci cutare sau cutare lucru?*[309]

În anul 1912, Simion Mehedinți publică lucrarea *Către Noua Generație*, înlăuntrul căreia zugrăvește portretul națiunii române, creionează îndatoririle noii generații și se oprește asupra însușirilor instituțiilor fundamentale ale statului român: Biserica, Școala și Armata. În viziunea autorului, poporul român se găsește într-un moment de *reflux al vieții naționale*. El este de părere că, asemeni vieții indîvizilor, existența națiunilor se desfășoară potrîvît unui anumît *rîtm*. Din acest punct de vedere, momentul culminant al „renașterii" românești l-a constituît, în egală măsură, epoca lui Mihail Kogălniceanu, Eudoxiu și Alexandru Hurmuzachi, Andrei Șaguna, Vasile Alecsandri, Mihail Eminescu, Ion Creangă, Tîtu Maiorescu și Carol I, făurîtorii statului și culturii românești moderne.

În firea fiecărui neam subzistă o *genialîtate latentă*, iar atunci când *geniul* ajunge să aibă un cuvânt de spus în interiorul neamului în care s-a născut, timpurile moarte se sfârșesc și încep „*timpurile vii*". Ca prin farmec, energia *tuturor contemporanilor* sporește[310]. În viziunea lui Simion Mehedinți, poporul român dovedește o *vădîtă aplecare spre talent și genialîtate. Judecat după poezia sa populară, după melodia cântecelor sale, după umor și alte însușiri imponderabile ale caracterului, neamul românesc pare a avea într-un grad superior ceea ce se numește aplecare spre talent și genialîtate*[311].

Mehedinți face vorbire despre imperativul unei noi epoci de *avânt național*, înlăuntrul căreia biserica, școala, armata și generația tânără sunt chemate să configureze noul suflet românesc. Acest deziderat este cu atât mai legîtim cu cât, *după ce a ieșît din faza de închegare organică, după ce printr-un grai deosebît și-a căpătat o individualîtate de sine stătătoare, o națiune ajunge o ființă voluntară, iar voința sa se manifestă în forma cea mai caracteristică prin cugetarea și simțirea personalîtăților sale de căpetenie. Poporul este așadar un fel de operă de artă, iar făurîtorii acelei opere seculare sunt geniile sale, căci ele dau măsura deplină a energiei specifice neamului*[312].

Potrîvît lui Simion Mehedinți, Biserica ortodoxă s-a bucurat, de-a lungul veacurilor, de prîvilegiul identificării cu ființa sufletească a neamului românesc: *la noi, biserica s-a înfirîpat pe încetul sute și sute de ani, împreună cu limba. De aceea, a se atinge cineva de biserica noastră ar însemna să ucidă însăși ființa noastră sufletească, înfirîpată de atâtea sute de ani, împreună cu limba și neamul, prin toate împrejurările fericîte și nefericîte, de care poporul nostru a avut parte pe acest pământ*[313].

Pentru români, Biserica a fost și a rămas aidoma unei școli, care *ne ia de mână din copilărie și ne însoțește până la mormânt*[314]. Biserica este înțeleasă, de către marele academician, drept factor de cultură, ea înlesnind poporului român creștin consolidarea ființei și identității naționale.

Atunci când vorbește despre rolul Școlii în misiunea plămădirii caracterului românilor, autorul se oprește în dreptul dascălului, a cărui *fire sufletească* este esențială în activitatea didactică, în modul de plămădire intelectuală și spirituală a elevilor. Mehedinți este categoric atunci când afirmă că *viitorul țării va fi bun sau rău, după cum îl va pregăti școala, și îndeosebi școala primară.* Măsura modernizării societății românești este dată de calitatea sufletului dascălului, a cărui vocație este capabilă să vină în întâmpinarea procesului de însuflețire, în rândul elevilor săi, a ființei naționale românești[315].

În ceea ce privește armata, Simion Mehedinți este încredințat de faptul că aceasta este instituția cea mai democratică. *Averea, cultura, profesiunile, partidele politice și multe alte împrejurări ale vieții ne despart în cete deosebite. Singură slujba ostășească ne pune pe toți în aceeași linie și ne leagă de același steag, cu același jurământ. În al doilea rând, armata este școala cea mare a țărănimii. Sătenii, care nu încap la școlile rurale, precum și toți cei ce uită bruma de învățătură câștigată în cele două sau trei clase primare, abia când sunt chemați sub steag învață ceva carte; abia atunci intră într-o școală cu adevărat democratică, în care feciorul proprietarului, al preotului, primarului, învățătorului sau al perceptorului, nu mai au niciun pas înaintea bietului Vlad*[316]. Securizarea granițelor, integritatea teritorială și, în egală măsură, educația oamenilor simpli se datorează instituției militare.

Tineretului îi revine misiunea desăvârșirii culturale a națiunii. Adresându-se tinerilor, Simion Mehedinți susține ideea potrivit căreia viitorul poporului român este condiționat de *marea taină ce se numește geniu* și de *munca* fiecărui român[317].

În cadrul Conferinței intitulate *Semnele Renașterii Noastre*, ținută în data de 13 decembrie 1913, la Sala Teatrului Național din Iași, cu ocazia Congresului Societății Ortodoxe, la care veniseră delegați din toate țările locuite de români, Simion Mehedinți militează în favoarea tezei potrivit căreia neamul sau națiunea constituie *realitatea cea mai însemnată a istoriei moderne*;

ideea de naționalîtate, experimentată de o sută de ani în atâtea împrejurări, ne apare azi ca formula cea mai potrîvîtă cu progresul omenirii. Înțelegerea vieții naționale trebuie să constituie, pentru omul de cultură, scopul suprem[318].

Orice popor este îndrîtuît să își conserve ființa națională. Un neam își perpetuează identitatea etnică prin cultivarea *sufletului său deosebît și limbii* sale.

În anul 1934, **D.D. Roșca** (1895-1980) publica studiul intitulat *Existența tragică: încercare de sinteză filosofică.* Potrîvît autorului, omul trăiește, cotidian, *sentimentul caracterului absolut problematic al vieții spirîtuale, al specificîtății de aventură și „miracol" pe care îl nutrește civilizația și valorile ei.* Dată fiind această realîtate subiectîvă, omul se confruntă cu *sentimentul de constantă și iremediabilă nesiguranță* în ce privește destinul său *ca ființă cu anumîte nevoi spirîtuale. Sentimentele acestea se pot condensa, la unele conștiințe, în cea mai fermă convingere. Atunci ia naștere conștiința tragică a existenței, și neliniștea metafizică umple până la margine toate încăperile sufletului.Conștiința tragică produce cea mai înaltă tensiune interioară din câte poate atinge omul*[319].

Tensiunea interioară produsă de conștiința tragică este cea mai mare forță spirîtuală între toate puterile sufletești de care dispunem, este de părere D.D. Roșca. Neliniștea metafizică nu este justificată biologic, ea provine dintr-o atitudine pe care spirîtul o experimentează în fața existenței considerate în totalîtatea ei, dintr-o atitudine față de marele Tot[320]. Neliniștea metafizică îl determină pe om să asume forme de cunoaștere, sociale sau religioase, sub aspectul provizoratului absolut. Lumea se înfățișează spirîtului omenesc drept împărăție a neprevăzutului iremediabil și a posibilîtăților infinîte, bune și rele[321].

Conștiința tragică nu a fost consubstanțială naturii umane din toate timpurile. Dimpotrîvă, au fost epoci în istoria culturală a umanîtății când omul a postulat lumea ca fiind *integral* rațională. Este cazul epocii clasice grecești, înlăuntrul căreia filosofii au făcut vorbire

despre lume ca fiind un *cosmos*, un univers rațional, în care fiecare ființare își are rostul ei și orice întâmplare are o semnificație inteligibilă, fie ea una ascunsă. Din punct de vedere cognitiv, există o lume inteligibilă a ideilor, idei care pot fi deslușite de către om datorită intelectului cu care l-a înzestrat natura sau Dumnezeu. În vremurile clasice, omul și-a închipuit că realitatea constituie, asemenea propriilor sale idei, un sistem. Omul a crezut că fenomenele lumii exterioare pot fi deduse unele din altele, întocmai ca ideile logice, și că el poate stabili lanțuri deductive pe care le va lega într-un lanț cauzal unic[322].

Până în secolul al XIX-lea, gânditorii au asumat postulatul că lumea, în esența ei *ultimă* și *totală*, ar fi *rațională*, *inteligibilă*. Ordinea fizică se transpunea, în universul axiologic, într-o ordine morală. D.D. Roșca explică ideea *rationalității esențiale și totale a existenței*, pe care au îmbrățișat-o, secole de-a rândul, gânditorii, fie ei laici sau ecleziastici, prin originarea acestei idei într-o atitudine de ordin emoțional, practic: *discrete aproape întotdeauna, dar totdeauna ferme, afirmațiile valorificatoare care însoțesc în străfundul spiritului nostru postulatul rationalității integrale a realității pornesc toate și dintr-o atitudine afectivă, axiologică a noastră în fața existenței. Atitudine care ne face să-i atribuim acesteia un sens și, implicit, un rost vieții noastre*[323].

Nu numai Universul era perceput ca având o natură rațională, ci însăși viața omului era înțeleasă ca având sens. Asumând o viziune teleologică asupra devenirii lumii, naturale sau umane, postulatul rationalist asigură drept la existență, la eternă și supremă existență, valorilor spirituale: ceea ce concepem ca fiind inteligibil, rațional, rezonabil, trebuie să-și găsească o justificare suficientă în însuși fondul structural al Universului. Scopurile omenești inteligibile, idealurile morale și sociale tind să asigure mai multă dreptate în lume[324]. Considerată dintr-o astfel de perspectivă, *cultura este fundamentată în legile naturii*. Ea se constituie într-un reflex al naturii, având un caracter necesar. Cultura

nu a apărut aleatoriu, dimpotrivă, s-a ivit în anumite *momente ale vremii infinite și în anumite porțiuni ale spațiului nemărginit*. În lumina postulatului determinismului universal, *civilizația* ne apare ca o continuare, îmbogățire și *aprofundare a biologicului*[325]. Anorganicul și biologicul sunt subordonate civilizației, servindu-i drept suport și stimulent. Lumea materială colaborează, servește drept mijloc în vederea realizării idealurilor plăsmuite de către spirit. A lucra, ca individ și popor, pentru realizarea acestora înseamnă a crea în acord cu inspirațiile imanente și veșnice ale Universului[326].

Percepția tradițională asupra lumii și existenței este însoțită de sentimentul clar că lucrurile au sens, rost imanent, finalitate proprie. Omul, înzestrat cu liber arbitru, este chemat să își ajusteze propria voință naturii Universului. Universul însuși urmărește împlinirea unor scopuri și valori, fiind înzestrat cu o inteligență teleologică[327].

În viziunea lui D.D. Roșca, pstulatul raționalității *totale* a substanței intime proprii existenței asigură valorilor spirituale *drept imprescriptibil la existență*. Convins de raționalitatea integrală a existenței, omul a cultivat valori precum bunătatea, delicatețea morală, frumusețea, setea de dreptate, jertfa, inteligența, talentul. Ordinea prezentă în natura universului își găsește reflex axiologic în sufletul omului. Omul, cu idealurile și visurile lui, percepe universul în care trăiește ca fiind un cămin protector; el își imaginează un univers care, prin legile sale intrinseci, veghează la bunul mers al vieții omenești[328].

D.D. Roșca amendează această viziune optimistă asupra lumii, socotită a fi întru totul rațională, deopotrivă în varianta sa umană, susținând că datele experienței demonstrează că *existența este și rațională și irațională, și rezonabilă și absurdă*. În ciuda viziunii tradiționale optimiste, care consideră irațonalul și absurdul drept simple accidente în înlănțuirea rațională și rezonabilă a evenimentelor lumii și stărilor sufletești, Roșca susține

că sfera iraționalului și absurdului este cantitativ, pentru noi, mai întinsă decât cea a raționalului și rezonabilului[329]. *Linia de frontieră între cele două mari porțiuni ale existenței, între porțiunea rațională și cea irațională, este de o mobilitate deconcertantă, căci nu se deplasează numai într-un singur sens. Până către începutul secolului actual, impresia generală ce se degaja din experiența trecutului era că porțiunea rațională continuă mereu să se lărgească, linia de demarcație despre care vorbim deplasându-se în sens unic. Experiența mai nouă ne arată, însă, că, punctele de vedere înmulțindu-se, porțiuni de realitate crezute raționalizate complet pot să ne descopere pe neașteptate aspecte de-ale lor [...] iraționale*[330]. D.D. Roșca este de părere că experiența autentică nu ne îndreptățește să afirmăm în mod exclusiv nici determinismul universal sau raționalitatea absolută a lumii, nici contingența sau iraționalitatea absolută a existenței. Filosoful român îmbrățișează perspectiva relativistă asupra cunoașterii umane, în buna tradiție dezvoltată de către Nietzsche, susținând că ființa umană înregistrează existența potrivit unor perspective create de anumite preferințe. Și a înțelege, a cunoaște înseamnă a trăi. Iar a trăi este cu necesitate echivalent cu a interpreta, a da lucrurilor un sens în raport cu noi înșine[331]. Asemeni lui Nietzsche, Roșca consideră că lumea noastră - aceea care există *pentru noi* -, se naște și dintr-o sumă infinită de *evaluări*, rezultate ale propriilor noastre preferințe, înclinații, valori[332]. Atributul raționalității nu este intrinsec realității. Dimpotrivă, realitatea *trebuie* să fie rațională pentru că omul simte o dorință, o nevoie și o speranță imperioasă de a o considera astfel. Dacă lumea este rațională, dacă universul este ordine, implicit viața omului se desfășoară la adăpostul securității și al comuniunii cu celelalte ființări și cu universul însuși.

În istoria gândirii, s-au dezvoltat două viziuni opuse asupra vieții și lumii: una optimistă, privilegiind caracterul rațional, apolinic al universului în care trăim; cealaltă, impusă mai cu seamă odată cu începutul modernității, dacă nu pesimistă, cel puțin rezervată în ceea

ce privește substanța luminoasă a existenței. D.D. Roșca se poziționează, din punct de vedere metafizic, la jumătatea distanței dintre extreme: *să nu totalizăm experiența nici într-un sens, nici în altul. Să acceptăm experiența așa cum este. Sau, mai precis, cum este ea pentru noi: să o acceptăm ca egal de reală sub ambele aspecte mari ale ei; să nu uităm că e inteligibilă, dar și neinteligibilă; că e rezonabilă, dar și absurdă; cu sens, dar și fără sens. Să recunoaștem că la mersul lucrurilor nu comandă numai legi și norme de care ascultă spiritul; că dreptul la existență al valorilor nu este asigurat de însăși esența ultimă și contradictorie a universului, rațiunea și întâmplarea fiind deopotrivă altoite pe însăși rădăcina lucrurilor; că binele și răul, valoarea și nevaloarea, spiritul și natura oarbă, aspecte ale existenței deopotrivă de reale, se combat cel mai adesea cu sorți de izbândă de partea răului cel puțin egali celor ce se găsesc de partea binelui. Și colaborează adesea numai întâmplător. Să recunoaștem, prin urmare, că adevărul și dreptatea nu trebuie să iasă cu necesitate învingătoare din acest antagonism tragic; că înfrângerea și dispariția lor totală este tot atât de posibilă ca și victoria lor. Mai mult: nu va exista victorie finală de nicio parte, niciodată; fiind destinat din eternitate ca forțele antagoniste să se combată în eternitate. Este vorba de un conflict în care se decide soarta minunatei și neliniștitoarei realități care se cheamă popular și poetic: suflet. Este vorba de soarta noastră ca ființe spirituale și de destinele civilizației create de noi. Este vorba de un conflict care, în general, nu are sfârșit. Nu poate să existe spectacol mai tragic decât acesta*[333].

Cu o formulă care ne amintește de Miguel de Unamuno, D.D. Roșca susține că *sentimentul cu adevărat tragic al vieții se naște în sufletul nostru în momentul, și numai din momentul, în care ne-am dat seama lucid de absoluta incertitudine despre care vorbim. Incertitudine ce mărește sentimentul nostru de solitudine în fața existenței*[334].

Odată cu sentimentul tragic al existenței, în sufletul omului se cuibărește *neliniștea metafizică*. Aceasta nu este un accident, dimpotrivă, ea este o coordonată constitutivă ființei omenești, dovedindu-se *constanta și proba omeniei noastre*[335]. Confruntat cu acest sentiment natural

care îi locuiește ființa, omul se poate încuraja pe sine însuși sau poate deznădăjdui. D.D. Roșca este de părere că acest caracter opus al reacțiilor sufletului în fața aceleiași existențe își are originea ultimă în constituția sufletească pe care fiecare din noi am adus-o în lume[336]. Reacțiile noastre sufletești au un impact decisiv asupra existenței noastre, ele fiind, în cuvintele filosofului român, *reacții hotărâtoare de destin. După constituțiile sufletești diferite în care ea poate lua naștere, conștiința tragică poate duce la două atitudini morale diferite în fața existenței. Una, de secretă descurajare, tinde, prin detașare de existență, să devină contemplație pură. Alta, de mare tensiune interioară, să devină pasiune spirituală și acțiune transformatoare de lume și hotărâtoare de soartă*[337].Omul este condamnat să-și dureze existența într-o perpetuă stare de *tensiune interioară*. Și acest fapt întrucât vieții spiritului îi este rezervat un *caracter absolut problematic*. Această natură proprie chipului spiritual al omului conferă civilizației și valorilor sale subsumate un caracter de aventură și miracol. În concluzie, să reținem că *personalitățile spirituale puternice, ca și popoarele creatoare de mari valori sufletești, au fost stăpânite în măsură considerabilă de tensiune interioară mare. Acolo unde nu a existat tensiune interioară sau acolo unde ea, datorită nu importă căror împrejurări, a dispărut la un moment dat, a lipsit de la început duhul creator de civilizație originală, respectiv, murind acest duh, au decăzut și dispărut civilizații o dată create*[338].

Ingredientele conștiinței, în orizontul său afectiv - *sentimentul tragic al existenței, neliniștea metafizică și tensiunea sufletească mare*, sunt izvor de mare putere sufletească pentru oamenii care își asumă, conștient și definitiv, efortul de a readuce existența lor și viața universului într-o stare de echilibru care va fi fost pierdută. Existența noastră se confruntă cu un statut problematic, dar această realitate trebuie să constituie pentru noi o provocare în direcția unei aventuri perpetue a sufletului .

Petre P. Negulescu (1872-1951), filosof și membru al

Academiei Române, datorează devenirea intelectuală lui Tîtu Maiorescu, prin atenția căruia obține, în 1893, o bursă de studii în Germania și Franța, și, ulterior, devine conferențiar de filosofie la Universitatea din Iași. În anul 1896, el publică, în *Convorbiri literare*, studiul *Filosofia practică. Spiritul francez*, grație căruia devine profesor titular la Catedra de istoria filosofiei și logică, la Universitatea din Iași. În anul 1910, Negulescu se transferă la Universitatea din București, ocupând catedra fostului său magistru Tîtu Maiorescu.

În anul 1934, Petre P. Negulescu publică lucrarea *Geneza formelor culturii*, în cuprinsul căreia își propune să cerceteze *dacă, și în ce măsură putem ști de ce unii oameni devin filosofi, iar alții nu, și de ce unii filosofi ajung să înțeleagă lumea în unele chipuri, iar alții într-altele*[339]. În analiza sa, se sprijină pe ideile cărții *Zur Psychologie der Philosophie und der Philosophen*, publicată în 1926 de către psihologul și medicul Alexander Herzberg (1887-1944). Cercetând condițiile funcționale ale cugetării filosofice, Negulescu susține că pot fi identificați trei factori determinanți ai existenței intelectuale și ai vieții active, și anume pornirile afective, imaginația, discernământul critic. Cugetarea filosofică este determinată inclusiv de *factori adiționali*, datorați experienței personale diverse, în acord cu geografia, istoria și orizontul social în care această experiență se plămădește[340].

Organic, filosofii sunt influențați de *pornirile afective*, *factorii inhibitorii* și *nivelul sensibilității*. Rolul afectivității este exemplificat prin modelul socratic de filosofare. Negulescu remarcă prezența, în cazul lui Socrate, a unei *voci interioare a vocației*, cunoscută sub numele de vocea demonului socratic. Această metaforă face trimitere la ideea de *chemare lăuntrică*. Numai favoriții zeilor aveau privilegiul de a auzi vocea demonului, a inspirației de esență transcendentă.

Plecând de la comportamentul lui Socrate, părintele filosofiei grecești, Negulescu susține ideea potrivit căreia filosofii sunt oameni înzestrați cu înclinații afective

puternice. Teama, dezgustul, oboseala, rușinea și durerea sunt factori inhibitorii instinctivi; ei însoțesc viața noastră sufletească. Durerea este factorul inhibitoriu cel mai important, el acționând imediat, direct; își poate prelungi acțiunea, sub formă inconștientă, multă vreme, fapt care îi permite să ne domine mecanismul vieții sufletești, fără a ne da seama. Asemenea factorilor impulsivi, precum foamea, iubirea, ambiția, care împing la acțiune, factorii inhibitorii, care zărărnicesc acțiunea, pot avea, la rândul lor, în cazul diverșilor oameni, intensități diferite[341].

Făcând referire la studiul întreprins de Herzberg, Negulescu precizează că majoritatea filosofilor sunt inactivi în viața practică: acest tip uman nu este caracterizat, precum restul oamenilor, de înclinația căutării vreunui *rost* propriu în viață. Din perspectiva biologică a perpetuării speciei, filosofii nu par a fi preocupați în mod fundamental de întemeierea unei familii. Un alt aspect al vieții practice este sociabilitatea. *Oamenii obișnuiți nu se simt bine decât atunci când se adună unii cu alții. Relațiile sociale formează, după satisfacerea nevoilor organice fundamentale, preocuparea lor de căpetenie. Acestei preocupări îi corespunde întocmirea curentă a vieții sociale, cu formele sale cunoscute, menite să adune pe oameni laolaltă. La filosofi, nevoia relațiilor sociale pare a fi foarte redusă. Mulți dintre ei au trăit nu numai retrași, dar și mai mult singuri.* Cât privește implicarea în treburile cetății, se constată la filosofi un interes firav pentru participarea la viața politică, chiar și în condițiile în care, asemeni lui Platon, mulți dintre ei sunt autori ai unor lucrări fundamentale de doctrină politică. *Este o enigmă psihologică să vedem că, la filosofi, pornirile afective cele mai puternice nu duc, precum ar fi natural, la acțiune ci, dimpotrivă, îndepărtează de ea. Această enigmă, după Herzberg, nu poate avea decât o dezlegare. Pornirile fundamentale ale naturii omenești, care am văzut că sunt, la filosofi, foarte puternice, nu duc, la ei, ca la ceilalți oameni, la acțiune, fiindcă se lovesc de inhibiții, tot atât de puternice*[342]. Așadar, factorii inhibitorii duc la o atitudine rezerva-

tă a filosofilor față de viața practîvă. P.P. Negulescu apreciază faptul că viața socială a filosofilor constituie o enigmă. Deși pornirile fundamentale proprii naturii omenești sunt la acești inși deosebît de puternice, ele nu duc totuși, precum în cazul oamenilor obișnuiți, la acțiune. Filosofii rămân, în viața practică, inactîvi. În viziunea lui Herzberg, în cazul filosofilor, factorii inhibîtorii sunt deosebît de puternici. Este motivul pentru care acțiunea acestor oameni are un caracter minimal, dacă nu cumva ea este chiar inexistentă[343]. Socrate, de pildă, este renumît în istoria filosofiei și datorîtă prezenței, în conștiința sa, a unui *demon*, care nu este altceva, ne asigură Negulescu, decât o *voce interioară*, vocea conștiinței. Ea nu îi prilejuiește îndemnuri pozîtîve, ci numai negative, nu îl împinge nicicând, ci îl oprește, întotdeauna, să dea curs unei anumîte acțiuni avute în minte. În *Apologie*, Socrate povestește că acest *semn dîvin* l-a călăuzît întotdeauna, încă din vremea copilăriei: *este o voce care se face auzîtă numai spre a mă sfătui, spre a mă opri să realizez ceea ce îmi propun; niciodată însă ea nu-mi aduce un îndemn la acțiune; aceasta este ceea ce mă ține departe de viața publică*[344]. În cazul lui Socrate, vocea interioară nu este comandament al conștiinței morale. Interdicțiile sale nu sunt însoțîte de argumente logice, fapt pentru care Herzberg consideră că vocea interioară a filosofului grec este, pur și simplu, o inhibiție, una întemeiată pe experiențele sale anterioare, experiențe devenîte, cu timpul, inconștiente. Cum Socrate însuși mărturisește că își urmează întotdeauna îndemnurile vocii interioare, Herzberg concluzionează că, în cazul acestui filosof, avem de-a face cu un om a cărui personalîtate este îngrădîtă de inhibiții foarte puternice, de vreme ce acțiunea acestora se dovedește a fi irezistibilă. Herzberg află o confirmare a tezei sale în faptul că Socrate avea, potrîvît tradiției, un temperament melancolic[345].

Platon avea, la rândul său, un temperament melancolic, fapt pentru care nu s-a implicat în viața polîtică. Sfântul Augustin s-a confruntat cu o criză sufletească,

pe urmele căreia a dezavuat viața sa de până atunci, chinuită de patimi lumești. Această criză s-a dovedit a fi o piatră de hotar în viața lui Augustin, care a hotărât să renunțe la pornirile senzuale și la îndeletnicirile profesionale, retrăgându-se din lume[346]. Numeroși filosofi și-au modificat textura sufletească în urma unor crize existențiale. Dintre marii gânditori care au suferit inhibiții, acestea afectându-le sensibilitatea, amintim pe G. Bruno, J.-J. Rousseau, R. Descartes, I. Kant, G. Hegel, A.Schopenhauer, A. Comte, J. S. Mill, F. Nietzsche. Potrivit lui Herzberg, filosofii, deși sunt ei înșiși indivizi înzestrați cu porniri afective puternice, sunt împiedicați să ajungă la acțiune de către o serie de factori inhibitori tot atât de puternici. *Factorii inhibitori sunt mai întâi creați și apoi, odată ce s-au format, puși mai departe în joc de experiențele vieții. Aceste experiențe ne arată că acțiunile la care ne împing pornirile fundamentale ale naturii noastre nu ne dau întotdeauna satifacția pe care o urmărim printr-însele. Dimpotrivă, ele ne impun, destul de adesea, neplăceri, mai mult sau mai puțin mari. Constatarea acestor neplăceri, mai întâi, și apoi amintirea lor, ne împiedică, cu vremea, să ne mai lăsăm orbește, în voia pornirilor fundamentale ale naturii noastre, ne opresc, cu alte cuvinte, să trecem imediat, sub presiunea lor, la acțiune și uneori, când în amintirile noastre nu găsim numai neplăceri, ci și suferințe sau chiar dureri, ne silesc să renunțăm cu desăvârșire la ea*[347].

Alături de *pornirile afective* și *factorii inhibitorii*, *nivelul sensibilității* joacă un rol fundamental în așezământul personalității filosofilor. Potrivit lui Herzberg, în cazul filosofilor, mecanismul inhibițiilor lucrează cu mai multă putere și produce efecte mai mari decât la oamenii obișnuiți. Ceea ce dezlănțuie mecanismul inhibițiilor, în toate cazurile, fără excepție, sunt reacțiile sensibilității, în fața experiențelor vieții. Atunci când omul, urmând îndemnul unei nevoi organice, trece imediat la acțiune, dacă această acțiune nu își atinge scopul, nu îi oferă satisfacția visată, sensibilitatea individului reacționează. Reacțiunea poate să constea, în cel mai

bun caz, într-un sentiment fugitiv de nemulțumire sau de neplăcere; dar poate implica, în cazul cel mai rău, suferințe mai mari sau dureri care persistă. Amintirea consecințelor diverselor acțiuni precipitate îl inhibă pe om, ulterior, în cazurile similare, să treacă imediat la acțiune, întârzie această acțiune. Atunci când urmările unei acțiuni s-au dovedit a fi penibile, amintirea a ceea ce s-a petrecut sabotează trecerea imediată la acțiunea prezentă.[348] Analizând viața filosofilor din punct de vedere organic, Herzberg concluzionează că aceștia au dovedit o sensibilitate excesivă, chiar atunci când nu au manifestat-o în mod vizibil și nu au mărturisit-o formal. Aceasta a fost cauza intensității excepționale cu care au lucrat, în viața lor sufletească, factorii inhibitori, îndepărtându-i de la îndeletnicirile practice, orientându-i, în schimb, către cugetarea pură[349].

Unul dintre factorii inhibitorii îl constituie *fenomenul sublimării*, care constituie miezul psihanalizei. Dacă mecanismul inhibițiilor împiedică pornirile fundamentale ale naturii omenești să se transforme în acțiune, energia lor nu este, prin aceasta, suprimată. Această energie rămâne întreagă și își caută, în continuare, întrebuințarea. Împiedicată fiind să se descarce în formele obișnuite, ea urmează un alt drum și se îndreaptă către alt scop. Inteligența imaginează căi noi și provoacă astfel transferul de energie de la scop la mijloace în desfășurarea pornirilor organice. Acest transfer, devenit posibil, ia forme diferite. În viziunea lui Herzberg, din faptul că filosofia este, în fond, un mijloc de satisfacere a pornirilor fundamentale proprii naturii omenești, care nu ar putea fi satisfăcute în alt mod, rezultă că, în esență, *cugetarea filosofică nu poate să reproducă pur și simplu realitatea, așa cum i-o oferă viața zilnică; întrucât această realitate nu procură filosofului nicio satisfacție, cugetarea lui trebuie să o nege și să pună în locul ei altceva. Ca mijloc de a transforma conținuturile vieții sufletești a omului, filosofia înclină deci către crearea unui mediu artificial, a unei lumi de culise – alcătuite, firește, din idei subiective, care au însă pentru*

autorul lor o valoare halucinatorie şi îl înconjoară cu o lume de vrajă, în care el se simte mai bine decât în realitatea, aspră şi penibilă, a oamenilor obişnuiţi[350].

În aprecierea lui Negulescu, nu putem explica, în mod adecvat, evoluţia cugetării filosofice a omenirii numai prin intermediul factorilor subiectivi şi afectivi, pe care Herzberg îi consideră a fi singurii determinanţi. Alături de aceste ingrediente formatoare a personalităţii filosofilor, acţionează asupra sinelui lor numeroşi factori.

Este vorba, în primul rând, de factorii obiectivi şi intelectuali. Potrivit filosofului român, un factor esenţial care determină orientarea profesională a omului este *chemarea* sau *vocaţia* sa. Vocaţia constituie un fenomen esenţial, individual şi social. *Chemarea* omului îi hotărăşte cadrul şi cursul vieţii, cu plăcerile şi durerile ei. *Vocaţia* individului constituie principalul factor al progresului social. Chemarea sau vocaţia revelează un talent înnăscut[351].

Cugetarea filosofică este determinată, de asemenea, de *factorii adiţionali* sau secundari. Experienţa, diferită în funcţie de personalitatea individului şi de spaţiul geografic în care acesta locuieşte, de timpul istoric înlăuntrul căruia îşi duce viaţa şi de contingenţele vieţii, furnizează filosofului, spune Negulescu, un anumit gen de sensibilitate în faţa existenţei.

Conştiinţa filosofică poartă şi amprenta *mediului etnic* din care face parte gânditorul. Petre Negulescu este de părere că *structura sufletească a poporului*, în sânul căruia se plămădeşte filosoful, nu poate să nu exercite o influenţă asupra cugetării lui. Talentul filosofic, ce se iveşte brusc la un individ, se găseşte, de fapt, înglobat într-un complex de caractere psihofiziologice moştenite, de origine etnică. Aceste caractere aparţin neamului, poporului din care face parte gânditorul. Ele influenţează talentul filosofic. Aşadar, sistemele filosofice poartă pecetea spirituală a neamurilor sau naţiunilor în sânul cărora s-au dezvoltat[352].

Nu numai producția filosofică poartă amprenta specificității naționale. Istoria literară este și ea o oglindă a sensibilității etnice[353]. Cugetarea filosofică este configurată în egală măsură de mediul fizic și mediul social, și de împrejurările *culturale* propriu-zise, respectiv de starea științei și a filosofiei la un moment dat[354].

Factorii adiționali nu au o influență exclusivă, fiind condiționați de alți doi factori. Unul moderator, reprezentat de legile fundamentale ale gândirii logice. Celălalt tulburător, întrupat în particularitățile afective ale omului. Legile fundamentale ale gândirii logice împiedică diferențierea excesivă, care ar vicia înțelegerea. Dimpotrivă, particularitățile afective individuale împiedică unificarea exagerată. Intervenția legilor logicii temperează influența factorilor adiționali în determinarea cugetării filosofice. Dar acțiunea lor este, la rândul său, tulburată de intervenția sensibilității; influența sensibilității se realizează asupra inteligenței. Starea afectivă se generalizează prin *iradiere*. Acționând asupra inteligenței, sensibilitatea influențează acțiunea factorilor adiționali, dar nu în mod esențial[355].

În concluzie, temperamentul filosofului, experiențele vieții, influențele mediului determină *orientările* cugetării filosofice.

Partea a doua a operei *Geneza formelor culturii* este închinată analizei *specificului național*, în corespondență cu problematica raselor. Potrivit lui Negulescu, sintagma *specific național* desemnează un complex de caractere fizice și psihice, despre care se presupune că determină, în calitatea sa de factor de căpetenie sau chiar exclusiv, geneza manifestărilor artistice, științifice, filosofice, ale unui popor. Acest complex de caractere poate avea un caracter imuabil sau poate varia, în funcție de epoci istorice diferite[356]. Negulescu crede în caracterul imuabil al specificului național.

Un capitol de sine stătător este dedicat problematicii *psihologiei popoarelor*. Filosoful român consideră că *ideea de rasă nu este totuna, și nu trebuie confundată cu ideea de*

popor sau de națiune. Cea dintâi este o noțiune biologică, a doua *este* o noțiune psihologică și sociologică. Rasa se întemeiază pe comunitatea de origine și pe transmisiunea ereditară a caracterelor fizice. Popoarele sau națiunile, însă, nu se întemeiază, exclusiv, pe comunitatea de origine a celor care le alcătuiesc, nici pe transmiterea ereditară a caracterelor fizice. *Popoarele sau națiunile de astăzi sunt compuse, în bună parte, din indivizi de origini diferite, și posedând, din punct de vedere ereditar, caractere fizice diferite. Ele se întemeiază pe comunitatea de idei, de credințe, de sentimente, de aspirații, de moravuri, și, firește, în primul rând, pe comunitatea de limbă și de tradiții istorice. Am zis în primul rând, deoarece comunitatea de idei, de credințe, de sentimente, de aspirații etc., nu se poate realiza decât prin viața în comun. O asemenea viață însă presupune unele condiții indispensabile. Ea nu este posibilă, mai întâi, fără o limbă comună; fără un asemenea instrument, comunicațiile sufletești între indivizi nu s-ar putea stabili. Ea nu este posibilă, apoi, fără o organizare politică comună, care să impună legi – adică forme de comportare – comune, și a cărei individualitate o determină mai ales tradițiile istorice. Diferitele caractere care alcătuiesc „tipurile" psihologice ale popoarelor reprezintă deprinderile.*[357]

P.P. Negulescu nu împărtășește punctul de vedere al antropologilor care socotesc că există, în rândul omenirii, rase distincte și, mai ales, inegale. Dimpotrivă, popoarele, națiunile sunt compuse, în bună parte, din indivizi de origini rasiale diferite și posedând, din punct de vedere ereditar, caractere fizice distincte. Popoarele, națiunile se întemeiază pe comunitatea de idei, credințe, sentimente, aspirații, moravuri și pe comunitatea de limbă și de tradiții istorice. Această comunitate nu se poate realiza decât prin viața în comun.

Mihai Ralea (1896-1964) se arată interesat de *substanța fenomenului românesc*. În toamna anului 1919, se află la Paris, urmând cursurile de la *Ecole Normale Supérieure*. Devine doctor al Universității de la Sorbona. În 1917, student fiind la Universitatea din Iași, îi are ca profesori pe Dimitrie Gusti, Ioan Petrovici și Garabet Ibrăileanu.

În anul 1922 devine doctor în drept și în 1923 doctor în litere. În esență, viziunea sa se revendică de la raționalism, europenism, literatura franceză și rusă, Ralea militând în favoarea justiției sociale și purității morale și, fapt notabil pentru epoca în care trăiește, fiind un democrat convins și asumat.

Ralea îmbrățișează o *poziție ideologică și literară care nu este sinonimă cu aspirațiile și orientările propriei sale generații. El poate face și a făcut uneori impresia de a-i reprezenta mai curând pe cei „bătrâni", pe oamenii de dinainte de război, decât pe cei care acum se reclamau de la o „nouă spiritualitate". Vechiul scientism și raționalism, constituite în veacul trecut, tindeau a fi înlocuite acum cu un spiritualism împins câteodată până la extazul mistic și dublat de o reconsiderare a valorilor vieții reale, din impresia că prerogativele inteligenței se asociaseră destul de adesea cu un fel de uscăciune a sentimentului și în genere a trăirii plenare*[358].

Mihai Ralea este unul dintre puținii intelectuali care, în perioada interbelică, și-au păstrat inima și capul limpede, asumând, în vremea modei ideologice totalitare, fie ea de stânga sau de dreapta, valorile socialismului democratic. Potrivit lui Florin Mihăilescu, concepția asupra vieții proprie lui Ralea este subsumată *perspectivei sociologice*: în controversa dintre susținătorii preeminenței individului în constituirea societății și cei ai considerării individului ca produs social, Mihail Ralea aderă la cei din urmă, nu fără a sublinia cu tărie rolul creator al persoanei umane, mai ales în societățile moderne. Influența determinantă i se pare însă a fi aceea socială, care se manifestă ca o forță coercitivă, ca o constrângere obiectivă, căreia individul nu poate să i se refuze câtă vreme trăiește în societate, decât cu riscul pedepselor care emană dintr-un sistem de norme instituționale[359]. Omul este, așadar, expresia și produsul relațiilor pe care le întreține cu semenii săi.

Odată cu debutul anilor 30, Ralea preia conducerea revistei *Viața românească*, reapărută în martie 1920 sub oblăduirea criticului ieșean G. Ibrăileanu. *Viața româ-*

nească respinge teza autonomiei absolute a esteticului. Literatura, argumentează Ralea, nu poate să nu se resimtă de pe urma determinismelor social-istorice și să nu exprime o *sensibilitate națională* specifică. Caracterul național este, consideră el, *locul geometric de întâlnire a eternului uman cu inefabilul individual* și, implicit, condiția comunicabilității. În dezacord cu teoria lovinesciană a sincronismului, revista *Viața românească* propune interdependența, concept care nu are în vedere subordonarea civilizației și culturii românești față de cea occidentală. De pe poziții doctrinare democratice, M. Ralea conduce campanii de presă împotriva ideologiilor și mișcărilor de extremă dreaptă, combătând concepțiile reacționare, antidemocratice, de esență mistică formulate în *Gândirea* și în periodicele „noii generații"[360].

Mihai Ralea nu putea fi străin de marea dezbatere din perioada interbelică privind specificul național românesc, fapt pentru care el caută să descifreze coordonatele posibile ale *sufletului* nostru *național*. Sintetizând punctele de vedere exprimate asupra *fenomenului românesc*, Ralea apreciază că în societatea românească întâlnim două viziuni antagonice. Pe de o parte, tinerii burghezi cu studii în străinătate revendică și impun concluziile *scepticismului radical*. Potrivit acestora, *românii se află* în urma tuturor popoarelor. Structura noastră etnică *este inferioară și niciun viitor mai bun nu este de așteptat. Caracterul nostru este laș și servil. Instituțiile noastre sunt simple maimuțăreli după străinătate. Moravurile sunt aici primitive și brutale, aici decăzute și perverse. Întâlnim sălbăticia și decadența, minciuna și perversitatea. Totul este anarhie și hoție, când nu este despotism și tiranie. Sus o clasă care se îmbogățește nerușinat din bugetul statului, jos o clasă de iobagi abrutizați, neieșiți încă din negurile evului mediu, incapabili de viață demnă și civilizată. Caracterul nostru, printr-un lung contact cu Bizanțul, cu grecii și evreii, s-a pervertit la culme. Suntem inferiori chiar și celorlalte popoare balcanice. Nu avem trecut, nu avem artă, nu avem literatură. Ceea ce se cheamă literatura noastră este o debilă pastișare a celor occidentale. Nu*

avem nimic. Totul trebuie importat, făcut din nou. Singura noastră salvare ar fi tutela de o jumătate de veac cel puțin a țării civilizate care ne-ar învăța cum să trăim[361]. Mihai Ralea respinge categoric această viziune extremă și negativă asupra românismului, socotind că ea izvorăște dintr-o *insensibilitate națională și socială, o lipsă totală de interes, de curiozitate măcar pentru societatea în care* cei care emit asemenea judecăți eronate *trăiesc*. În fața acestei atitudini cognitive nedrepte se ridică o alta, socotită de către sociologul român la fel de inadecvată; această atitudine secundă izvorăște, dimpotrivă, dintr-un *sentiment de orgoliu național, de grandomanie șovină*[362]. Potrivit demagogilor naționali, românii constituie un popor singular care, din păcate, își neglijează excepționalismul. Românii ar fi singurul popor care se înjosește, se critică mereu. Iată de ce, afirmă naționaliștii culturali, este imperativ să descoperim valorile naționale, care ne sunt suficiente spre a trăi din ele, închizându-ne granițele naționale, culturale și sufletești influenței străine. *Literatura noastră are nume care se pot egala ușor cu marile genii ale străinătății. Suntem bogați ca nimeni (povestea petrolului și grâului), suntem viteji, suntem poeți*, susțin naționaliștii români[363].

În viziunea lui Mihai Ralea, românii nu beneficiază de o tradiție literară și culturală consistentă, din continuitatea căreia să fim capabili a extrage semnul permanent al deosebirii noastre de alții. *Cultura noastră tânără nu ne poate da puncte de reper. Ne lipsesc și individualitățile eminente, rezumative ale aspirațiilor adâncului maselor naționale*. Nu avem o cultură națională consolidată și pentru că mulți intelectuali români, începând cu epoca pașoptistă, au aderat la modelele culturale occidentale, formându-și sufletul *după măsura Apusului*. Dar, spune Ralea, trebuie să ținem cont de realitatea că viața românească este radical diferită față de cea occidentală. Deosebirea esențială între societățile și culturile românească și, respectiv, apuseană, are drept consecință prezența unui *dualism puternic între realitatea românească și cultura străină pe care o înmagazinăm*. Cultura occidentală ne recomandă criterii

de judecată și de valorificare etnică străine spiritului românesc. *Fiecare român cultivat este prin definiție oarecum dezadaptat: el trebuie să plutească nehotărât între principiile raționale pe care le învață din cărțile străine și moravurile autohtone de la noi.* Istoria noastră națională demonstrează că realitatea românească rezistă oricărei asimilări. Ralea condamnă înclinația către *mimetism*, prezentă la *clasa superficială de intelectuali*, dispusă a importa mode franceze ori germane.

Între două tipuri extreme de civilizație, între două interpretări radical diferite ale existenței, apuseană și estică, între creația occidentalului și resemnarea orientalului, există o valoare intermediară, specific românească, spune Mihai Ralea. Această vocație națională o constituie *adaptabilitatea. Așezați din punct de vedere geografic și sufletește între influențe care ne vin dintr-o parte și din alta*, respectiv din Occident și din Orient, *sufletul nostru și-a alcătuit un echilibru din caractere luate și dintr-o parte și din alta. În sufletul nostru, aceste influențe s-au topit formând o sinteză nouă, un echilibru. Echilibrul nostru sufletesc se cheamă adaptabilitate*. Prin înclinația sufletului național către adaptabilitate, românii se deosebesc în egală măsură de civilizațiile Orientului și Apusului. *Există în caracterul nostru excese de lene, de plictiseală, de îndurare, de răbdare excesivă, care ne împiedică de a fi occidentali. Pe de altă parte, găsim în noi inițiative, o anumită hărnicie în a pricepe ce este bun în altă parte și a ni-l apropia, o vioiciune în a pricepe imediat mecanismul unei noutăți, o agerime în a nu fi dezorientați și nici intimidați în fața neprevăzutului, care ne îndepărtează mult de apatia indolentă a Orientului*[364].

La revista *Viața românească*, Mihai Ralea promovează o atmosferă ideologică intermediară între autohtonism și europenism, recunoscând Occidentului legitimitatea de a se constitui în model pentru cultura românească: *voim un contact de toate zilele cu lumina Occidentului, de la care avem de învățat totul. Credem că ce este bun și generos în țara aceasta ne-a venit de peste hotare, prin intermediul acelor minunați „bonjuriști”*[365].

În aprecierea lui Ralea, trecutul nostru național este sărac în cultură, artă, ideologie. Exceptând cultura populară, puțin din acest trecut istoric este de esență românească, spune el. Spre deosebire de intelectualii de la *Gândirea*, în frunte cu Nichifor Crainic, care consideră *sufletul națiunii* drept unul particular, individual, ireductibil la esența altor neamuri, suflet identic în trecut și în prezent, asigurând, în acest fel, continuitatea și unitatea neamului, Mihai Ralea consideră că definirea și conservarea specificului național nu implică, în mod absolut, continuitatea sufletească, intelectuală sau culturală cu trecutul propriu[366].

În plus, în cazul românesc, *trecutul este prea puțin al nostru*, atenționează Ralea. *Nu putem să ne recunoaștem în multiplele influențe străine, grecești, turcești, slavonești, care ne-au bântuit. Noi am început de foarte puțină vreme istoria noastră adevărată. Este mai cuminte și mai comod să ne considerăm un popor mai recent, să grupăm toate forțele noastre în prezent și viitor. Sufletul național nu poate fi determinat, nici opus altora decât în prezent, în forma lui actuală. Ce a fost ieri sau va fi mâine nu ne este dat să știm*[367].

Sociologul român se pronunță în favoarea înrâuririi occidentale asupra societății românești în ceea ce privește politica, știința și tehnica, nu însă și literatura, care este chemată să aibă un caracter național. Literatura română trebuie să poarte amprenta specificului național românesc.

Consecvent *perspectivei* sale *sociologice* potrivit căreia individul este un produs social, omul trăind sub imperiul influenței sociale, Ralea afirmă că *orice manifestație spirituală, de la religie și politică până la artă și literatură, poartă semnul caracteristic al societății în care apare. Variază structura socială într-un moment dat, variază cu ea implicit și manifestările de ordin spiritual care sunt o simplă consecință sau un simplu epifenomen. Societatea ne precedă, ea există înainte de nașterea noastră, iar când apărem în cadrul ei, ne modelăm mental după atmosfera care domină în mediul ambiant. Prin familie, educație, imitație, sugestie, modă, ne apropiem încetul*

cu încetul valorile pe care le respectă societatea în care trăim. A spune deci că o literatură nu poate evita specificul național înseamnă a recunoaște influența societății asupra individului, împreună cu toată știința sociologică[368].

Mihai Ralea este sensibil față de starea de spirit proprie generației tinere: *generația noastră își manifestă crezul în două revendicări principale: antipozitivismul și ideea de ordine*, notează el în articolul *Misiunea unei generații*, publicat în *Viața românească*, nr. 1/1928. Sociologul socotește normal ca evoluția spirituală să parcurgă drumul de la mecanicism la spontaneitate și de la relativism la regăsirea ideii de absolut. Dar, în concepția sa, o asemenea evoluție, precum și atitudinea antipozitivistă nu legitimează poziția mistică și exagerările ei intelectuale. Rațiunea și cuceririle sale nu trebuie demonetizate ca fiind dăunătoare sau inutile: *Fiindcă rațiunea chema în ajutorul ei intuiția, sentimentul ori instinctul, nu însemna numaidecât că trebuia proclamată moartea ei. Și fiindcă hazardul cucerea un loc lângă determinism, misterul lângă cunoscut, nu urma deloc în mod necesar că intelectualitatea este o rușine și că tot ce se reclamă de la un dubios ocultism trebuie îmbrățișat.* În împrejurările specifice României postbelice, nu de experiențe mistice are societatea nevoie, ci de adâncirea și maturizarea exercițiului reflexiv: *Noi nu avem ca Franța sau Germania o puternică tradiție rationalistă, excesivă poate azi acolo, ca să ne putem permite reacțiuni mistice de temperare. Noi trebuie abia să începem a învăța să gândim. În sărăcia actuală de logică și bun-simț, tocmai misticismul ne mai lipsește? În criza formidabilă de libertate în care ne zbatem, tocmai intoleranța ortodoxă ne trebuie? Popoarele tinere nu-și pot permite luxul intelectual al celor mature. Nouă ne trebuie valori clare, sigure, controlabile. Nu dibuiri vagi și sterpe în câmpul dogmelor caduce*[369].

Care este motivul pentru care noua generație, tinerii intelectuali români se lăsau seduși, în anii 30, de cultul iraționalului, al vitalismului, al misticismului? Explicația oferită de către Mihai Ralea face apel la experiența, teribilă de altfel, a Primului Război Mondial. Raționa-

lismul începea să fie acuzat acum, în întreaga Europă, de ororile aduse pe scena lumii de către Marele Război. Acest raționalism era asociat mentalității care pregătise și legitimase războiul. În al doilea rând, în viziunea lui Ralea, istoria intelectuală cunoaște, de-a lungul timpului, evoluții noi care vin să se opună celor vechi. Dată fiind legea ritmului, *atunci când o stare de lucruri durează prea mult, se simte nevoia de schimbare și reacțiunea se desenează. Lucrurile vechi sunt readuse la modă. Anticul devine nou printr-un simplu decret al sensibilității colective, saturată de un anumit abuz. Excesele raționalismului în țările occidentale de veche tradiție a inteligenței au adus – ca și unele tiranii care provoacă revoluția – negarea intelectului și preamărirea forțelor sufletești obscure. La această condiționare de ordin sociologic, se alătură o alta de ordin psihologic, o problemă de temperament. Opoziția dintre mistică și inteligență nu este altceva decât duelul între spiritul clasic și cel creator. Fertilizarea inconștientului, când debordează în elanuri vitale, nu se știe niciodată precis încontro merge. Ea se manifestă ca o explozie: în toate direcțiile. Ca toate expresiile vieții, ea este confuză. Un torent în revărsare depășește albia exactă pe care îi este desenat cursul. El aduce cu dânsul aluviuni de tot felul, arbori, dar mai ales, bucăți rupte din propriile sale maluri. Aceasta este valabil pentru toate temperamentele mari creatoare. Dar în epocile revoluționare, de dibuire, misticismul, adică aprecierea forțelor inconștiente și afective, se generalizează chiar la spiritele necreatoare, din simplă imitație. Spiritul critic, din contră, trebuie să fie mai rationalist. El explică și dă expresie la ceea ce este, nu ghicește ceea ce va fi. Misticismul este perioada de incubație a actului creator. De îndată ce o astfel de stare sufletească se răspândește într-o societate, este semn că o revoluție se va produce. În ce sens se va produce nu putem ști. Pentru realizarea ei trebuie să intervină rațiunea*[370].

Mihai Ralea apreciază că, spre deosebire de spețа Occidentului, unde misticismul pare a fi legitim date fiind *excesele raționalismului*, în societatea românească nu sunt prezente condițiile necesare îmbrățișării acestui curent de idei. *La noi nu a fost niciodată exces de raționalism ca să*

vie reacția mistică, este de părere sociologul. Mai mult, sufletul românesc nu a avut ocazia să se auto-definească, el nu este *lămurit*, fapt pentru care este imperativă identificarea unei definiții proprii *fenomenului românesc*. Se impune să ne clarificăm, prin mijlocirea criticii, textura sufletului național, este necesar să ne înțelegem, să ne asumăm un profil național distinct, o *individualitate* proprie. *Trebuie să ne trasăm, pe terenul mic sau mare pe care-l avem, deocamdată, hotarul. Contribuția originală va veni mai pe urmă. Creația românească este un fenomen de viitor. Ca să existe creație (care înseamnă numaidecât originalitate) trebuie individualitate. Dar care este individualitatea noastră? Să ne înțelegem întâi. Dar pentru aceasta trebuie inteligență, logică, intelectualitate. Trebuie mai ales critică și iar critică. Aceasta este cerința românească cea mai urgentă*[371].

Pentru Ralea, *misticismul nu înseamnă o problemă etică, o aptitudine către creație și entuziasm, o tonalitate sufletească sentimentală. Misticismul este numai o problemă de cunoaștere. El se caracterizează prin desființarea percepției individului, specificului, concretului. Pentru mistic, totul este amestecat, totul participă la tot, relieful și caracterul sunt desființate. Fenomenele nu se deosebesc unele de altele, aspectele infinit de variate ale existenței alcătuiesc marele „tot" uniform și omogen*[372].

Pledoaria în favoarea raționalismului, în dauna exceselor și pericolelor intrinseci misticismului care privilegiază iraționalul din om, constituie o profesiune de credință pentru Mihai Ralea, în viziunea căruia progresul omenirii se datorează faptului că rațiunii i s-a recunoscut, la un moment dat al istoriei, importanța legitimă în configurarea personalității și deziderateloor indivizilor și comunităților deopotrivă.

Din păcate, consideră Ralea, pentru *noua generație* rațiunea nu mai reprezintă o autoritate în ceea ce privește valorile îmbrățișate și genul de existență asumat. Idealul noii generații este reprezentat de antipozitivism și de ordine. Generația tânără dezavuează rațiunea; sufletul contemporan se lasă sedus de instinct, sentiment

și intuiție. *Dacă generația pozitivistă era serioasă și echilibrată la culme, generația noastră a devenit mai zvăpăiată și mai liberă. Spontaneitate, libertate, complexitate, imprevizibilitate*, pentru câmpul cel larg al infinitului, din care abia o mică grădiniță este cultivată după metodele științei[373]. Eliberarea recentă a sufletului de stăpânirea, fie ea și excesivă, a rațiunii a adus în lume exuberanța, sentimentul tinereții. S-a ivit un nou idol: *noțiunea de viață. Toată lumea, chiar și neputincioșii, au voit să probeze temperament. Cu toții trebuia să fim bergsonieni, adică neastâmpărați, nebuni de forță, de vioiciune. Cei mai cuminți au început să zburde din senin. Vioiciunea s-a transformat în violență și violența în brutalitate și grosolănie. Cu Nietzsche și Bergson în mână, tinerii neofiți au început să devasteze și să spargă capul în stânga și-n dreapta*[374].

Mihai Ralea nu se sfiește să catalogheze drept *barbarie* noua atitudine culturală, adoptată de către *generația tânără*, care vine să sfărâme *bruma de civilizație* agonisită de către generația precedentă, *a bătrânilor*, cum era numită în epocă, cu un anumit sentiment de superioritate și dispreț, generația care făcuse războiul. *O barbarie odioasă se ridică de pretutindeni în tineret. Tot ce conține prețul civilizației: blândețe, obiectivitate, politețe, cuviință, reflecție, este denunțat ori ca învechit, ori ca impotent. Ei disprețuiesc civilizația și bunurile ei, pentru aspectul ei tehnic, confortabil și – zic ei – mediocru. Vor să o înlocuiască cu cultura, care este o atitudine originală și spontană a sufletului, pe deasupra confortului, a tehnicii și a democratizării valorilor spirituale.*[375]

Misticismul și vitalismul constituie cele două racile ale societății românești, care trebuie urgent epurate prin intervenția septică a rațiunii. Potrivit lui Mihai Ralea, românii epocii sale au nevoie de acele sisteme ideologice care dau sens lumii și vieții. Însănătoșirea socială se va putea ivi numai prin cultivarea logicii, silogismului, moralei personale. Ralea propune asumarea unei atitudini echilibrate în fața soluțiilor excesive impuse problemelor ridicate de existență. Spre a conserva echilibrul social al națiunii recent întregite, românii

trebuie să cultive sentimentul, democratic, al libertății și dreptății, și respectul persoanei celuilalt, alteritatea. Concepția sociologică proprie lui Mihai Ralea se află la granița dintre liberalism și socialismul democratic.

În perioada interbelică, în România s-a constituit cea dintâi Școală Sociologică, având drept colaboratori, între alții, pe Henri H. Stahl, George Vădescu-Răcoasa, Traian Herseni, Mircea Vulcănescu, Anton Golopența. Școala Sociologică este condusă de către Dimitrie Gusti.

Sociolog și om politic român, **Dimitrie Gusti** (1880-1955) a fost student al Universităților din Berlin și Leipzig, obținând titlul de doctor. În 1910 devine profesor agregat definitiv la catedra de istoria filosofiei antice, etică și sociologie a Universității din Iași, unde predă *Introducere la cursul de istoria filosofiei grecești, etică și sociologie*, în care se regăsesc o serie din angajamentele programatice ale viitoarei Școli sociologice de la București: ideea seminarului sociologic modern, ideea *monografiilor sociologice* și etice, teza necesității teoriei sociologice ca fundament analitic al cunoașterii monografice.

Gusti sesizează faptul că împrejurările social-istorice postbelice au creat mediul favorabil dezvoltării *punctului de vedere sociologic*: problemele sociale intrinseci unificării economice, politice și administrative a teritoriilor românești alipite Țării în anul 1918 nu mai țineau de *tehnica politică, nici de resortul unor discipline parțiale, ca economia politică sau știința financiară, ci au fost probleme totalitare care cereau soluții de ansamblu, de largă colaborare între științe și de cuprinzătoare perspective de cunoaștere* care puteau fi oferite de *sociologie* ca *știință de sinteză a societății*[376]. Gusti susține ideea constituirii unei sociologii a realității actuale. Sociologia, spune el, este o știință explicativă care studiază geneza fenomenelor sociale, cauzele și contextele de ființare proprii societăților. Știință a realității sociale prezente, sociologia integrează, în obiectul său de studiu, activitățile economice, spirituale, juridice și politice ale societății. Realitatea socială este structurată

pe două nîveluri: o lume supraindîviduală (constituîtă din valori economice, ſpirîtuale, polîtice și juridice) și o lume interindîviduală, a grupărilor sociale[377].

Școala sociologică de la București, fondată în anul 1918 de profesorul Dimîtrie Gusti, alături de istoricul Vasile Pârvan și economistul Virgil Madgearu, și-a propus ca obiectîve științifice: crearea sistemului *monografiei sociologice*, care a servît, ulterior, drept fundament analîtic cercetării nemijlocîte a satelor; dîversificarea tipologică a cercetărilor monografice și codificarea experienței metodice de cercetare; constituirea comunîtății sociologice moderne a echîpelor monografice; constituirea valorilor împărtășîte de membrii și discîpolii Școlii monografice. Sistemul sociologic gustian este un ansamblu articulat de teorii, concepte și teze: teoria voinței sociale, teoria cadrelor și manifestărilor, conceptele de unîtate socială, relații sociale, procese sociale, legea paralelismului sociologic, conceptul de interdiscîplinarîtate, legea dreptății, legea idealului, legea circuîtului social[378].

Gusti înființase, în aprilie 1918, o *Asociație pentru știința și reforma socială*, menîtă a fi un instrument de lucru, pus la diſpoziția ſpecialiștilor care doreau să contribuie la fundamentarea unei analize multidiscîplinare a problemelor sociale proprii societății românești, urmărind introducerea în viața publică a unei *siguranțe cât mai mari în întrebuințarea mijloacelor diſponibile pentru atingerea celor mai nimerîte scopuri, prin sistematizarea dîviziunii muncii în așa chîp, încât fiecare să facă ceea ce se pricepe în problema reorganizării statului pe baze științifice. Asociațiunea* era gândîtă inițial ca un centru de informare și documentare, păstrându-și această formă până în 1921, când s-a transformat, odată cu transferarea la București, în *Institutul social român*, conceput ca un *for de cercetare științifică. Institutul social român* va fi structurat pe secțiuni, câte una pentru fiecare problemă care urma să fie cercetată (agrară, financiară, comercială, industrială, juridică, administrativă, polîtică, de igienă socială

și demografie, culturală, de teorie politică și socială, de politică externă, sociologie, probleme feminine). El va include o bibliotecă și un centru de documentare[379].

Școala de la București sau Școala monografiilor sociologice este socotită drept cea dintâi școală românească de sociologie. Grupe de sociologi aparținând acestei Școli au funcționat și în alte orașe din țară, precum Cluj, Iași, Timișoara, Craiova, Constanța. În școala românească de sociologie a fost creată și aplicată o metodă nouă de cercetare a realităților sociale, pusă în practică prin *echipe monografice interdisciplinare*, înființate în anul 1925. *Cercetarea monografică a vieții actuale, operată pe viu, adică prin cercetare la fața locului, acolo unde și în timp ce se petrec fenomenele sociale*, este considerată de către Dimitrie Gusti, conducătorul acestei Școli, drept unica modalitate de a constitui sociologia.

Dată fiind amploarea și impactul studiilor românești de sociologie din perioada interbelică, în anul 1938 se înființează *Institutul de cercetări sociale al României*, care își va desfășura activitatea în colaborare cu regionalele sale: Regionala Institutului de cercetări sociale din Banat; cu sediul la Timișoara, Regionala Institutului de cercetări sociale din Transilvania, cu sediul la Cluj; Regionala Institutului de cercetări sociale din Moldova, cu sediul la Iași; Regionala Institutului de cercetări sociale cu sediile la Chișinău și Cernăuți (Institutul social român din Basarabia, înființat în 1934); Regionala Institutului de cercetări sociale din Oltenia, cu sediul în Craiova; Regionala Institutului de cercetări sociale din Dobrogea, cu sediul la Constanța.

Monografia sociologică a fost înțeleasă ca sistem sociologic și, simultan, ca instrument de lucru, care permite confruntarea dintre teorie și realitate, constituind un mijloc adecvat de *cunoaștere integrală și amănunțită a realității*. Sistemul sociologic gustian fundamentează, din punct de vedere analitic, programul de *cercetări monografice ale echipelor sociologice*. Echipele monografice au constituit comunități științifice moderne, întemeiate

pe raporturi de cooperare și ucenicie științifică. Echipele studențești de acțiune culturală (active în intervalul 1934-1940) au fost orientate prioritar spre acțiunea socială și cercetarea corelată a problemei sociale a satelor[380]. Monografiile sociologice au vizat probleme de *acțiune culturală*. Gusti urmărea instituirea unei metode optime de rezolvare a problemelor sociale imediate, propunându-și acțiuni și programe cultural-educaționale de *combaterea stării de incultură a satelor, a mizeriei economice și sanitare, a analfabetismului*[381]. Idealul cercetărilor sociologice promovat de Gusti poate fi rezumat în formula *cultura muncii, sănătății, minții și sufletului*. Spre a împlini acest ideal, sociologul român a purces la constituirea unor echipe studențești, cu caracter interdisciplinar; el a făcut apel la studenții din ultimii ani de studiu ai diverselor facultăți - de medicină, agronomie, zootehnie, litere sau teologie -, cărora le-a cerut să depună o muncă benevolă timp de trei luni, în vremea vacanțelor școlare, *pentru a cerceta un sat, a depista acolo problemele existente, a le găsi soluțiile și a elabora și realiza un plan de acțiune locală*. Programul de acțiune locală urma să fie întocmit de fiecare echipă în parte, potrivit realităților sociale constatate pe teren[382].

Acțiunile sociale și politice ale lui Dimitrie Gusti au fost fundamentate pe credința și îngrijorarea sa că societatea românească se află în pragul unei crize majore. *Trăim în era reformelor decisive*, este de părere profesorul[383]. El rezumă starea de spirit a societății românești: *de o parte, o concepție profund pesimistă în ce privește prezentul, exemplificată printr-o critică vehementă și necruțătoare a tot ce este realitate actuală, considerată ca nedreaptă și vicioasă, plină de defecte și de contraziceri radicale. De altă parte, în contrapartidă cu acest pesimism al timpului actual, un optimism în ce privește viitorul: vieții reale i se opune o lume viitoare, dorită, bună, admirabilă, perfectă, din care vor lispi toate relele de astăzi. Speranțe, concepând planuri mărețe de transformare socială*[384].

Dorind să ofere soluții concrete la problemele cu care

se confruntă societatea românească, profesorul Gusti propune un sistem nou de sociologie, și anume *sociologia monografică*.

În viziunea lui Dimitrie Gusti, *realitatea socială* constituie un sistem complex de manifestări paralele ale unor *unități sociale*, condiționate de *cadre naturale și sociale* și motivate de *voința socială*. Realitatea socială întreține relații constante cu mediul înconjurător, din partea căruia suferă continue prefaceri și față de care reacționează grație voinței proprii. *Socialul* este, în primul rând, produsul unui concurs de împrejurări spațiale, temporale, vitale și sufletești, care formează cadrele *cosmologic, istoric, biologic și psihologic*, respectiv *mediul*[385]. Mediul condiționează geneza realității sociale, realitate care se actualizează în *activitatea socială*. Activitatea socială este reductibilă la patru mari categorii: economice, spirituale, politice și juridice. Valorile economice și spirituale (știință, artă, religie) formează conținutul vieții sociale, categoriile sale constitutive. Aceste valori determină societatea să existe, ele *sunt* însăși societatea[386]. Valorile economice și spirituale sunt categorii esențiale ale societății, dar ele nu pot exista în absența categoriilor sociale de natură regulativă, politice și juridice, care le organizează, le reglementează. Elementele care constituie socialul sunt economicul și spiritualul, elementele care ordonează socialul sunt juridicul și politicul. La problema cadrelor (geneza vieții sociale) și la problema manifestărilor (activitatea vieții sociale) se adaugă problema *existenței fenomenologice a socialului* sub formă de unități și relații între ele, generatoare de procese sociale. *Observația* curentă ne arată că omul aparține celor mai variate și numeroase grupări: familie, comunitate religioasă, națională, de stat, asociații economice, științifice, politice. Individul se găsește atras, influențat și determinat de unități diverse ale socialului, viețuind într-o lume supraindividuală de valori economice, spirituale, juridice și politice și în același timp într-o lume interindividuală de grupări sociale[387].

În viziunea lui D. Gusti, *voința socială* joacă un rol primordial în geneza și menținerea societății. Realitatea unităților sociale este clădită pe *fenomene de voință*: *afirmarea voinței sociale este fundamentul existențial al oricărei unități*; forțele voluntare pun în mișcare această voință socială, aflată în relație cu alte unități; prin intermediul proceselor sociale iau naștere unitățile sociale complexe și superioare. Iată de ce *voința este esența vieții sociale*[388]. Voința socială, în calitatea sa de factor motivator al existenței, relațiilor și proceselor diferitelor unități sociale, nu este o construcție arbitrară a spiritului. Ea poate fi descoperită și precis caracterizată prin raportarea manifestărilor - economice, spirituale, politice și juridice - la ansamblul cadrelor - cosmologic, biologic, psihic și istoric. Această operațiune intelectuală reprezintă *legea paralelismului sociologic*. În societate se manifestă un întreit *paralelism*: înlăuntrul cadrelor, un paralelism între cadrele extrasociale: cosmologic și biologic, pe de o parte, și cele sociale; psihic și istoric, pe de altă parte; apoi un paralelism în sânul manifestărilor, între cele constitutive: economică și spirituală, și regulative: politică și juridică; în sfârșit, un paralelism între ansamblul manifestărilor și ansamblul cadrelor. Paralelism înseamnă că toate aceste categorii nu formează raporturi de subordonare logică și nici nu pot fi reduse unele la altele; ele nu dau naștere unor înlănțuiri cauzale, ci numai unor condiții reciproce existențiale; ele nu pot fi înțelese decât în unitatea lor structurală, ca totalități sui-generis[389].

Caracterizarea voinței sociale se face prin: cercetarea paralelismului manifestărilor pe subunități și stabilirea paralelismelor dintre manifestări și împrejurările cadrelor condiționate pentru fiecare din aceste subunități; degajarea tipurilor de corelații între manifestări și a tipurilor de corelații dintre acestea și cadre; determinarea distanțelor tipurilor de corelații dintre acestea și cadre; determinarea distanțelor sociale dintre grupuri, identificarea tipului de relații dintre ele și a felului în

care se integrează în întregul social.

Pe baza *paralelismului sociologic* astfel înțeles se pot stabili tendințele de evoluție în cadrul ansamblului unităților sociale; de pildă, constatările monografice ale raporturilor dintre cadre (putințe, virtualități) și manifestări (actualizări, realizări) proprii unui sat, regiuni sau oraș, indică tendințele posibile de dezvoltare ale realității sociale. Realitatea socială formează o totalitate de viață unitară, o unitate socială, având ca motivare voința socială condiționată, potențial, cosmic, biologic, psihic și istoric, și actualizată în mod paralel prin manifestările sale economice, spirituale, politice și juridice[390].

Pe baza acestui sistem teoretic, Dimitrie Gusti își fundamentează concepția *Monografiei Sociologice*; aceasta cuprinde un *plan de lucru* și o *metodă de lucru*. Realizarea unei monografii sociologice presupune, inițial, parcurgerea a trei etape: pregătirea, cercetarea la fața locului și, respectiv, prelucrarea și întrebuințarea științifică a datelor culese. Aceste etape sunt incluse în planul de lucru al monografiei. Planul de lucru garantează caracterul științific al cercetării sociologice. Din plaja de fenomene proprii realității sociale, sunt selectate, în vederea cercetării, numai fenomenele care au o *semnificație științifică*. Dat fiind faptul că sociologia este o știință de fapte și de observație a acestora, prima cerință a *metodei sociologice* constă în a privi faptele în față, prin observații nemijlocite, directe, personale[391]. Cercetarea monografică necesită o bună pregătire teoretică, de specialitate, și *sinceritatea și obiectivitatea față de fapte*. Observatorul faptului social trebuie să fie înzestrat cu spirit critic și failibilist (în genul celui analizat de Karl Popper), lepădându-se de prejudecățile de clasă, educație, epocă, morale și științifice. Nu este de ajuns, spune Gusti, să redăm obiectiv ceea ce observăm, fără adaosuri personale. Trebuie, în plus, să ajungem la observații pătrunzătoare dincolo de aspectele de suprafață ale lucrurilor, precum și la observații cuprinzătoare care să surprindă toate fețele esențiale ale unui fapt, îmbrățișând toate

amănuntele în varietatea, profunzimea și unitatea lor. De aceea, spune Gusti, cerem unei observații bune să fie *exactă* și *completă*, ceea ce formează a treia regulă. Dar nici aceasta nu este de ajuns, căci o observație izolată, oricât de completă și de exactă ar fi, poate fi contrazisă de o altă observație, și atunci, pentru a stabili siguranța ei, observatorul trebuie să respecte a patra regulă: observația să fie *controlată* și *verificată*. Observațiile nu ne pot mulțumi de prima dată: ele trebuie reluate, confruntate și controlate, spre a obține siguranța faptului înregistrat. Se naște, astfel, *raționamentul experimental*. Acesta constă în procesul de verificare a concluziilor unui prim raționament, care ia ca punct de plecare o observație, prin concluziile de raționament ale noilor observații. În acest mod, observațiile se controlează reciproc, iar șansele de eroare scad odată cu multiplicarea dovezilor identificate[392].

Spre deosebire de științele naturii, care sunt cercetate din exterior, în domeniul științelor sociale cercetătorul poate cunoaște realitatea exclusiv din interior, prin participare, prin trăire, prin experiență personală, prin intuiție obiectivă. Participarea la viața unei unități sociale facilitează dobândirea unor *observații lăuntrice*, îmbogățind astfel cunoștința științifică. Observația capătă o înfățișare nouă în sociologie nu numai prin participarea noastră la viața socială pe care dorim să o cercetăm, ci și datorită faptului că *realitatea socială*, spre deosebire de realitatea naturală, ține de conștiința omului și *exprimă intenții, aspirații, valori, norme, care toate au o semnificație obiectivă, un înțeles propriu*[393].

Dat fiind caracterul intențional al realității sociale, monografia sociologică îmbină în chip necesar observația spontană, exterioară fenomenelor, cu observația fenomenelor provocate sau a experimentului și pe acestea cu observația lăuntrică, fie prin participare, fie prin înțelegere. Dat fiind caracterul complex al realității sociale, monografia sociologică este o metodă colectivă, în sensul că realizarea ei necesită implicarea unui

număr semnificativ de specialiști în domenii diferite. Gusti spune că în toate cercetările monografice conduse de echipele sale au fost implicați un număr mare de specialiști, între 40-50 și 80-90 de persoane. El explică acest proces: *am organizat câte o echipă pentru fiecare cadru și manifestare și o echipă pentru unitățile și procesele sociale. Echipa cadrului cosmic se compune dintr-un geolog, un geograf, un agrochimist, un botanist, un zoolog și un sociolog. Echipa cadrului biologic, dintr-un demograf, un antropolog, un igienist și un medic. Echipa cadrului istoric, dintr-un paleograf, un istoric propriu-zis și un istoric social. Echipa cadrului psihic, dintr-un psiholog experimental și un psiholog social. Echipa pentru manifestările economice, dintr-un economist social, un economist agrar, un economist silvic și un specialist în industria casnică. Echipa pentru manifestările spirituale se compune dintr-un sociolog al religiei, un sociolog al artei, un sociolog al cunoașterii, un sociolog al magiei, un sociolog pentru obiceiuri și ceremonii, un folklorist literar, un folklorist muzical și un lingvist. Echipa moral-juridică se compune dintr-un etician, un istoric al dreptului, un civilist și un criminolog. Echipa administrativ-politică se compune dintr-un jurist administrativ și dintr-un sociolog politic. Echipa unităților și proceselor sociale se compune din sociologi. Am căutat să avem în fiecare echipă cel puțin un sociolog pentru a păstra caracterul sociologic al cercetării și, în orice caz, pentru a nu pierde din vedere aspectele sociale ale diverselor specialități*[394].

Potrivit lămuririlor oferite de D. Gusti, monografia sociologică este o metodă explicativă, pentru că ea nu se mulțumește să arate cum este un sat; ea caută să explice de ce este așa în raport cu condițiile lui fizice, biologice, istorice și psihice și cu structura voinței. La baza monografiilor stă o teorie sociologică atât ca plan de cercetare, cât și ca plan de sistematizare a materialului cules[395]. Monografia sociologică este o metodă prin excelență de teren, una directă. Ea culege material în chip sistematic, cu scopul de a dezlega problemele cele mai generale din știință. Are un caracter integral și direct, căutând să cerceteze o unitate socială din toate punctele

de vedere, direct, la fața locului[396].

Monografiile sociologice întreprinse sub coordonarea lui Dimitrie Gusti au fost preconizate de la începutul carierei sale, în 1910, la cursurile și seminariile de sociologie ținute la Universitatea din Iași. *Am aplicat metoda monografică pentru prima dată în 1925, în satul Goicea Mare, cu membrii seminarului de sociologie al Universității din București. Cercetările monografice au fost continuate de către același seminar împreună cu Secția sociologică* a Institutului Social Român. *În vara fiecărui an, am cercetat sate din diferitele părți ale țării: Rușețu (Brăila), Nereju (Putna), Fundul Moldovei (Câmpulung), Drăguș (Făgăraș), Runcu (Gorj) și Șanț (Năsăud),* spune Gusti. El accentuează valoarea științifică a monografiei, fiind de părere că prin intermediul acesteia se pune capăt așa-zisei sociologii „de fotoliu ori de cabinet". Monografia socială are rolul de a-l orienta pe om în societate, în unitatea socială a națiunii proprii. În egală măsură, monografia sociologică oferă liderilor politici datele necesare unei administrări raționale a treburilor publice. *Monografia sociologică își încununează străduințele printr-un corp unitar de cunoștințe: știința națiunii, care, fără să fie o disciplină autonomă cum este sociologia, strânge laolaltă, unifică și sistematizează datele științifice privitoare la cea mai de seamă și mai complexă unitate socială, națiunea, punând la dispoziția tuturor, dar mai ales a conducătorilor, materialul necesar pentru orientarea și acțiunea lor etică și politică*[397].

Monografiile sociologice au și un scop național, urmărind consolidarea sentimentului de demnitate al poporului român și legitimarea drepturilor istorice și culturale ale națiunii române: *firea specifică și însușirile nobile ale neamului românesc, scoase în evidență în modul cel mai precis științific prin studiul monografic, vor dovedi că românii nu sunt un popor minor, că statul românesc și cultura națională nu sunt un capriciu ori o improvizație, ci dimpotrivă, au o legitimă existență în istorie și că deci românii au dreptul de a trăi național, cultural și politic deosebit și cu toată demnitatea, alături de statele și popoarele mari ale lumii*[398].

Cercetările sociologice întreprinse de către echipele gustiene de specialiști au avut drept principal rod înființarea *Muzeului Satului Românesc*. Acesta a fost inaugurat în data de 10 mai 1936, în prezența regelui Carol al II-lea al României. În aprecierea lui Gusti, Muzeul Satului este în stare să oglindească mai bine decât orice altceva bogăția și varietatea de viață țărănească, ideile, de atâtea ori adânci, de stil arhitectonic țărănesc, marea știință a adaptării la mediu și a prelucrării mediului, originalitatea în împodobire și siguranța instinctivă sau chibzuită a folosirii spațiului mai larg pentru oameni, vite și lucruri; arta și tehnica românească de la brazdă își dau mâna[399].

Muzeul satului românesc realizat de către Dimitrie Gusti și-a propus să fie, în cuvintele sociologului român, nu muzeu etnografic, ci muzeu social, o lucrare de sine stătătoare, de o *mare importanță științifică și de educație națională*[400]. Acest muzeu s-a născut din dorința de a cerceta împrejurările de viață socială proprii satului românesc. El datorează existența și bogăția culturală campaniilor de monografiere sociologică a satelor românești, organizate în decurs de zece ani, și, deopotrivă, cercetărilor întreprinse, timp de doi ani, de către echipele studențești.

Activitatea întreprinsă de către Dimitrie Gusti în perioada interbelică este motivată de un ideal spiritual. În viziunea sa, după Unirea din 1918, *unificarea sufletească* reprezintă dezideratul cultural al neamului românesc, în cadrul unei *democrații reale*. Coeziune națională nu se poate realiza în absența dezvoltării *culturii poporului*. Organizarea culturii poporului trebuie să înceapă de la vârsta de 16 ani, după finalizarea învățământului obligatoriu. Învățământul obligatoriu nu reușește să diminueze analfabetismul, cu atât mai puțin să asigure o pregătire substanțială pentru viață. Acest neajuns are drept implicații o stare proastă a sănătății, un tipar de muncă învechit, o moralitate nemulțumitoare și un număr de cunoștințe cu totul neîndestulător. *Cultura po-*

porului, apreciază Gusti, *trebuie să lucreze și să pătrundă în toate aceste domenii ale vieții - sănătate, muncă, bune purtări și înzestrare a minții -, dacă vrea să înrâurească întregul om și să fie o putere transformatoare a vieții*[401].

Obiectivul culturii poporului, al celor care, odată ieșiți de pe băncile școlii, constituie ceea ce Gusti numește *societatea productivă*, îl constituie *unificarea sufletească a Națiunii*, o mai înțeleaptă folosire a izvoarelor de bogății ale pământului și o mai mare încredere în sforțările proprii ale fiecăruia[402]. Acest obiectiv trebuie împlinit de către *statul național*. Deși nu statul este cel care plămădește cultura, aceasta fiind creată de către marile personalități și diseminată în rândul maselor de către diverse societăți culturale, statul, în calitatea lui de formațiune culturală, este dator să asigure împrejurările, condițiile optime, datorită cărora cultura poporului se poate dezvolta. Această cultură oferă neamului înfățișarea sa *aparte* între popoarele pământului, fire care este *adusă ca o poruncă din adâncurile istoriei*[403].

Ce anume presupune organizarea culturii poporului? În primul rând, înființarea și îndrumarea școlilor țărănești. Școala țărănească trebuie să fie o formă de manifestare a culturii poporului. Ea are menirea de a da pe fruntașii satelor și de a pregăti acțiunile pe care să se fundamenteze efortul de ridicare materială și morală a păturii țărănești[404]. Alături de școala sătească, *biblioteca populară* este chemată să joace un rol esențial în educarea țăranului român, ea fiind instituția *complementară școlii și continuarea acesteia*[405]. Un rol fundamental în educația maselor îl are *muzeul*, unde poporul găsește pe înțelesul lui descoperirile cele mai însemnate ale științei și creațiile artei[406]. Alături de producția de carte, organizarea culturii poporului trebuie să se îngrijească de spectacolul pentru popor, în forma *teatrului* și a *muzicii*, și de cultivarea gustului estetic și diseminarea cunoștințelor prin intermediul *cinematografului* și *radiofoniei*. Organul de aducere la îndeplinire, la sate, a programului culturii poporului este *căminul cultural*, iar la orașe, *Universitatea*

populară[407].

Promovarea *culturii poporului* răspunde imperativului respectării *demnității* umane. În viziunea lui Dimitrie Gusti, demnitatea reprezintă o primă condiție a personalității. În sufletul omului modern, spune el, s-a născut o idee sporită a *valorii lui personale ca individ, o idee care își găsește o primă traducere în sentimentul demnității proprii. Demnitatea personală este un sentiment sau o anumită conștiință a individului de a-și recunoaște o valoare proprie, indiferent de grupul social din care face parte, de situația pe care o ocupă, de averea de care dispune, de familia din care descinde, o valoare pe care și-o recunoaște sieși ca om, ca făptură dotată cu inteligență și cu rațiune*[408].

Realizând o analogie între ființa umană și ființa națională, Gusti afirmă că, după cum există o demnitate a persoanelor, există și o demnitate a societăților: mari sau mici, națiunile au, toate, drept la existență. Națiunile se afirmă drept entități creatoare de cultură, fiecare având o contribuție, originală și specifică, în procesul înfăptuirii umanității. Parte integrantă a umanității, popoarele au dreptul de a dispune de ele însele, de a-și împlini destinul național și cultural, fără imixtiuni[409].

În cuprinsul articolului intitulat Știința națiunii, publicat în revista *Sociologie Românească*, anul II, nr. 2-3, din februarie-martie 1937, Dimitrie Gusti exprimă punctul de vedere potrivit căruia viața socială a omenirii civilizate se înfăptuiește în cuprinsul națiunilor. Națiunea este *realitatea centrală, care însumează toate aspirațiile firești ale indivizilor și de la care pornesc, nu spre o nouă ființă, ci spre un nou plan de relații, toate manifestările internaționale. Națiunea este singura unitate socială care își ajunge sieși, în înțelesul că nu cere pentru deplina ei realizare o unitate socială mai cuprinzătoare, fiind în stare să-și creeze o lume proprie de valori, să-și stabilească un scop în sine și să-și afle mijloacele de înfăptuire, adică forța de organizare și propășire în propria ei alcătuire*[410].

Statele naționale sunt expresia politică a națiunii. Dovedind o conștiință politică democratică, Gusti

subliniază că viața internațională include umanitatea ca totalitate a națiunilor, ca *armonie* a ființelor naționale de sine stătătoare[411]. Dată fiind realitatea că națiunea reprezintă *forma cea mai însemnată a vieții sociale moderne*, știința societății, *sociologia*, trebuie să se constituie și ea, în primul rând, ca știință a națiunii.

Pornind pe urmele teoriei contractualiste inaugurate de Rousseau, Dimitrie Gusti realizează un portret amplu al națiunii. Aceasta este o creație sintetică voluntară, o unitate socială, care reprezintă un sistem voluntar dovedind o motivare cosmică, biologică și psiho-istorică, având voința socială drept *causa movens* a procesului de naționalizare. Totalitatea manifestărilor creatoare pe tărâmul sufletesc, economic, juridic și politic al vieții naționale formează cultura națională. Actualizând teoria organicistă a lui Aristotel asupra societății și statului, Gusti socotește națiunea drept o totalitate, un întreg viu, indivizibil, cu neputință de a fi redus la indivizii care o compun sau la o singură parte din ființa ei. Preluând enunțul aristotelic, Gusti afirmă că națiunea este anterioară și superioară indivizilor care o compun.

Ernest Renan socotea națiunea drept un *plebiscit de fiecare zi*, reînnoirea cotidiană a voinței de a fi împreună. În același sens, Gusti asumă națiunea drept o creație voluntară: spre deosebire de popor, care este o comunitate etnică naturală, națiunea se realizează printr-un *efort de fiecare clipă*, prin voința de a fi, de a trăi și de a lupta[412]. Spre a ființa, națiunea trebuie să se bucure de o voință conștientă a propriilor scopuri, ea trebuie să identifice mijloacele de a împlini scopurile naționale și să dezvolte o continuă activitate culturală. O națiune lipsită de voință, spune Gusti, recade în starea naturală de popor, ea devine o simplă comunitate de sânge și tradiție, nu și o comunitate de voință, de conștiință și de aspirații[413]. Spre deosebire de popoare, care trăiesc o viață pasivă, fatalistă, națiunile trăiesc o viață activă, în care luptă pentru un ideal și își creează un destin

propriu. Elementul care distinge aceste două trepte de dezvoltare (popor şi naţiune), care legitimează trecerea de la popor la naţiune, este voinţa. Voinţa este esenţa vieţii naţionale, elementul cel mai de seamă, fără de care naţiunea nu poate exista[414].

Cum se naşte cultura? Cultura nu are un caracter accidental; ea se iveşte din voinţa naţiunii de a se manifesta şi de a se realiza pe sine. Naţiunea are legături profunde cu pământul pe care se dezvoltă, cu sângele populaţiei care o compune, cu trecutul şi produsele strămoşilor, cu viaţa psihică a indivizilor[415].

Pentru a deslusi fizionomia unei naţiuni, trebuie descifrat substratul etnic, populaţia care o compune, laolaltă cu trăsăturile ei rasiale specifice. Chiar dacă popoarele nu sunt reflexul rasei pure, ele sunt înzestrate, spune Gusti, cu o conştiinţă de rasă.

Conştiinţa naţională nu se întemeiază exclusiv pe roadele culturale şi politice ale prezentului. Naţiunea reprezintă, în egală măsură, însumarea unor străduinţe anterioare, un rezultat al unui proces istoric, o experienţă de viaţă acumulată de strămoşi, transmisă prin tradiţie din generaţie în generaţie. Naţiunile nu pot fi reduse la colectivităţile de oameni care le compun la un moment dat. Morţii se asociază viilor şi, uneori, poruncile veacurilor trecute se impun cu desăvârşire epocilor actuale. Trecutul nu mai este un factor din afară care înrâureşte într-un chip sau altul viaţa naţiunilor, ci este parte integrantă, naţiunea însăşi în mers, pe drumul realizării de sine ca destin şi misiune. Ştiinţa naţiunii trebuie să aibă în vedere şi trecutul istoric, întregul lanţ de înaintaşi cu faptele lor, cu gândurile lor şi comorile lor de simţire, faţă de care generaţia actuală apare drept verigă de legătură spre viaţa şi activitatea urmaşilor. Fiecare neam are o linie de propăşire specifică, un destin naţional care face cu putinţă un maximum de manifestare pentru fiecare generaţie, continuarea eforturilor şi îmbogăţirea culturii naţionale, neîncetat, de-a lungul veacurilor[416].

Națiunea se bucură de o anumită ambianță sufletească proprie neamului care o formează. Dar ea nu subzistă autarhic, ci face parte dintr-un conglomerat de națiuni, fapt care explică procesul de aculturație – împrumut, schimb și amestec între valorile diverselor națiuni. *Când conștiința de sine este îndeajuns de dezvoltată, o națiune nu se mai lasă influențată la întâmplare de civilizația celorlalte națiuni, ea împrumută numai elementele care i se potrivesc sau care pot fi asimilate cu ușurință. Când însă o națiune are un sentiment de inferioritate sau nu-și dă pe deplin seama de valoarea proprie și de originalitatea ei creatoare, cedează în fața înrâuririlor din afară și își înstrăinează propria ei ființă, specificul ei ca existență*[417].

Pentru a înțelege destinul unei națiuni și pentru a dezvolta o politică națională adecvată realității sociale, proprie personalității unui neam, știința națiunii trebuie să analizeze puterea sufletească, atitudinea de viață specifică națiunii, și, în egală măsură, vecinătățile sufletești, respectiv țările care o înconjoară și intențiile acestora de dezvoltare, precum și geografia spirituală a populațiilor conlocuitoare, a minorităților care pot avea tendințe proprii de realizare, misiuni specifice, potrivnice uneori națiunii majoritare[418].

Națiunile sunt condiționate existențial de cadrele cosmic, biologic, istoric și psihic. Națiunea fiind o realitate de natură voluntară, nu se lasă în mod pasiv stăpânită de aceste cadre, ea caută să le înrâurească, să le imprime trăsăturile sufletului său, să le naționalizeze. Peisajul geografic, rasa, trecutul istoric și sufletul colectiv se naționalizează treptat, ele devin instrumente de afirmare și evoluție a națiunii. Cultura națională constituie suma străduințelor, manifestărilor, creațiilor originale ale națiunii, ivite în urma conjugării voinței naționale cu elementele care formează cadrele (cosmic, biologic, istoric, psihic) națiunii[419]. Manifestările creatoare proprii națiunii sunt de natură economică, spirituală, juridică și politică. Națiunea tinde în toate aceste domenii să se realizeze cât mai credincios pe sine, să-și

exprime puterea de muncă și de creație, să ajungă la o formulă proprie de cultură, de așezare și manifestare proprie înlăuntrul civilizației universale. Națiunile tind să-și dezvolte viața economică, în vederea asigurării independenței față de celelalte națiuni. Valorile culturale naționale cuprind creațiile spirituale, existente în câmpul religie, artei, științei și filosofiei.

Fiecare națiune are dreptul să dezvolte o concepție proprie despre lume și viață. Concepțile filosofice au și un substrat etnic. Nevoia de autenticitate proprie manifestărilor naționale are în vedere economicul, viața spirituală, dreptul și politica.[420]

Continuând tradiția dezbaterii naționale asupra teoriei *formelor fără fond*, Dimitrie Gusti se pronunță, pe urmele lui Maiorescu, împotriva importului de instituții juridice și politice străine. *Dreptul și politica sunt manifestări formale, de natură regulativă, de aceea ele nu se pot îndepărta fără primejdii de conținutul vieții sociale, de manifestările economice și spirituale, la care se referă. Fără îndoială că și factorii juridici și politici pot avea inițiativa unor transformări și chiar trebuie întrebuințați în această privință, dar ei nu pot trece peste realitatea națională, peste putințele și aspirațiile firești, originale, structurale, pe care le deține o națiune. Reforma juridică și reforma politică trebuie să urmeze cu alte cuvinte linia de dezvoltare organică a fiecărei națiuni. În acest sens, nici dreptul, nici politica nu mai sunt marfă de import, ci expresii ale realității naționale. Izvorul dreptului național se găsește în obiceiul juridic, în moravurile țării și în concepția națională despre dreptate și morală. Dreptul trebuie să cristalizeze experiența juridică de veacuri a fiecărei națiuni și să cuprindă regulile esențiale de morală, care se găsesc în trăirea și deprinderile de viață ale fiecărui popor. [...] Știința națiunii trebuie deci să urmărească mai ales dreptul acesta viu, dreptul națiunii, creat din experiența și străduințele proprii de desăvârșire*[421].

Organizarea politică – statul – trebuie să fie compatibilă cu fondul cultural al unui popor devenit națiune. Națiunea este eternă, forma de stat este provizorie.

Statul este chemat să exprime credincios ființa, aspirațiile și devenirea istorică proprie națiunii. Statul reprezintă un mijloc de păstrare și dezvoltare integrală a națiunilor în calea lor spre desăvârșire; statul național constituie cadrul de realizare a destinului și idealului propriu unui neam[422].

Manifestările economice, spirituale, juridice și politice ale unei națiuni formează adevărata cultură națională, aceasta fiind cea mai înaltă formă de viață omenească. Națiunea înglobează într-un tot organic puterea de voință, idealul de viață, factorii cosmici și biologici, istorici și psihici, manifestările economice, spirituale, juridice și politice. Știința națiunii este chemată să pornească de la această realitate. În acest sens, Dimitrie Gusti a inițiat și coordonat seria monografiilor sociologice. Acestea și-au propus cunoașterea științifică, integrală, a națiunii românești.

În perioada interbelică, una dintre provocările societății românești a constituit-o raportul dintre generația care dusese greul Primului Război Mondial, război în urma căruia se constituise România Întregită, și așa-numita *generație tânără*, care fusese ferită de atrocitățile războiului și care se simțea acum chemată și îndreptățită să realizeze *schimbarea culturală și spirituală la față a României*.

Dimitrie Gusti recunoaște, în trecutul neamului românesc, meritul diferitelor *generații tinere* în plămădirea identității noastre naționale. În viața societății noastre moderne, prin personalități precum Tudor Vladimirescu, Nicolae Bălcescu, Mihail Kogălniceanu, Alecu Russo, Mihail Eminescu și B.P. Hasdeu, rolul tinerilor a fost evident în toate ramurile de activitate: în politică, în școală, în biserică, în universitate, în știință, în artă, pe șantiere, într-un cuvânt, în tot ce punea la cale alcătuirea tinerei noastre civilizații[423]. Fiecare generație, spune Gusti, își are înțelepciunea, experiența, patriotismul, devotamentul său față de valori, onestitatea și dorința de a înfăptui ceva pozitiv pentru colectivitate.

Toate aceste trăsături sunt bunuri naționale și bunuri spirituale[424].

Căutând să identifice conținutul misiunii tineretului din vremea sa, D. Gusti ține să sublinieze faptul că societatea modernă românească este una de dată recentă, fapt pentru care, în cadrul ei, sunt prezente multe surse de viață care așteaptă să fie scoase la lumină. Acest deziderat presupune creionarea unui program material și, mai cu seamă, a unui program spiritual. Fiecare ramură neexploatată, spre a fi pusă în valoare, caută conștiințe care să o înțeleagă, să o organizeze, are nevoie de o însuflețire generală a muncii și a înfăptuirilor[425].

Dimitrie Gusti sugerează o serie de condiții pe care tineretul român trebuie să le respecte pentru a se califica, din perspectiva moralității, pentru misiunea sa istorică, misiune constând în desăvârșirea culturală a națiunii românești, recent unificată politic. Generația tânără trebuie să acționeze metodic, științific. Nu orice desfășurare de energie este, totodată, o acțiune. Acțiunea adevărată este aceea care are putința unor înfăptuiri proprii, însoțite de finalități durabile, iar nu de împrejurări trecătoare. În sensul împlinirii acestui deziderat, tineretul român trebuie să impună practica muncii raționale, metodice, a muncii științifice. Fără respectarea acestei condiții, riscăm oricând, spune Gusti, să fim cuprinși de oricare din relele sufletești și sociale ale diletantismului. A doua condiție ce conturează misiunea tineretului de astăzi are în vedere imperativul realizării, pe plan sufletesc, a unui simț precis de ordine și de apreciere justă a valorilor. Cea de-a treia cerință, de natură să întregească misiunea tineretului, are în vedere convingerea și voința de a servi, respectiv de a-și închina viața marilor scopuri ale colectivității naționale[426].

Dimitrie Gusti propune modelul unei națiuni unite deopotrivă în jurul unor idealuri naționale și etice. Românii sunt încurajați în direcția consolidării personalității lor autentice, internalizând un sistem de

valori morale, care să le asigure premisele dezvoltării spiritului critic și a autonomiei interioare. În *Discursul cu prilejul aniversării a zece ani de la Unire*, Dimitrie Gusti expune o mărturie de credință: *cea mai veche cultură din Europa orientală, care este cea românească, trebuie să simtă, azi mai mult decât oricând, ceea ce își datorește ei însăși, și ceea ce este în stare a da umanității. Ea trebuie să aducă culturii universale contribuția românească, pe care omenirea este în drept să o aștepte, turnând sufletul românesc în formele eterne și universale ale creației.*

Scriitor, sociolog, filosof și om politic, **Traian Brăileanu** (1882-1947) este unul dintre marii creatori de sisteme originale de gândire sociologică românească. În anul 1941, el publică lucrarea *Teoria comunității omenești*. În secțiunea dedicată analizei fenomenului *națiunii*, sociologul român pornește de la premisa că omul este dependent sufletește de *societate*, așa cum trupește el este subordonat *speciei*. Ordinea biologică devine inteligibilă prin apelul la ordinea socială, iar ordinea socială este înțeleasă de om prin ordinea morală pe care el însuși o instituie. În viziunea lui Brăileanu, cunoașterea lui Dumnezeu se desăvârșește prin *experiența binelui* în comunitatea în care ne naștem și trăim. Experiența binelui comunitar ne revelează existența Binelui suprem, absolut, și implicit existența Divinității, asumată drept principiu și izvor al ordinii morale din societate. Omul se naște în comunitatea părinților, rudelor, prietenilor săi, și, în egală măsură, în comunitatea celor care s-au înălțat, prin viața și faptele lor, spre divinitate, așadar, în comunitatea sfinților, în comunitatea evangheliștilor, în comunitatea Mântuitorului lumii, a lui Isus Hristos[427].

Drumul spre libertate, spune sociologul bucovinean, se deschide prin lupta purtată de către oamenii buni, a celor care acceptă și promovează în rândul societății normele morale și poruncile Divinității. În absența internalizării normelor morale, a ordinii morale ca prototip al ordinii sociale, comunitare, omul se prăbușește,

odată cu societatea în care trăiește, în anarhie[428].

În viziunea lui Traian Brăileanu, națiunea constituie comunitatea morală cea mai largă din câte cunoaștem. Spre a-și desăvârși idealurile, națiunea este chemată să îmbrace o haină creștină. Deveniți creștini, cetățenii transformă națiunea în *sălașul pământesc dăruit oamenilor de Dumnezeu pentru a trăi, ei și urmașii lor, fericiți și îndestulați*[429]. Comunitatea politică trebuie metamorfozată într-una sufletească, morală, creștină. Numai înlăuntrul unei ordini spirituale, omul, dobândind conștiința de sine, identificându-se cu sufletul, este capabil să se întoarcă spre ordinea biologică și să o înalțe pe planul social, conferindu-i, astfel, acea structură care să corespundă aspirațiilor morale, tendințelor de a închega, prin comuniune cu celelalte suflete, o comunitate morală[430].

În baza acestor dezvoltări, concluzia nu poate fi decât una singură: națiunea reprezintă, pentru Traian Brăileanu, *desăvârșirea comunității biologice pe plan spiritual*. Națiunea este un produs istoric (nu rațional sau biologic), ea este *o unitate socială născută din ordonarea și ierarhizarea puterilor sociale în temeiul primatului ordinii morale*. Națiunea se formează prin *desăvârșirea comunității biologice pe plan spiritual*, divin.

În viziunea lui **Spiru Haret** (1851-1912), învățământul trebuie să se constituie într-un fundament al consolidării identității naționale. Școala este chemată să fie factor de modernizare, oferind tinerilor deprinderi specifice unei vieți profesionale diferite de cea agrară tradițională. În plus, ea are menirea de a forma conștiința civică, a drepturilor și obligațiilor cetățenești înlăuntrul statului democratic, constituțional[431]. În perspectiva celui care a ocupat, o vreme, demnitatea de ministru al educației naționale, trei scopuri urmărește învățământul într-o societate: să formeze buni cetățeni, să ofere elevilor un fond de cunoștințe generale necesare în viață, să pregătească profesioniști pentru toate domeniile societății[432]. Spiru Haret a gândit o doctrină care a conceput școala drept instituție fundamentală în

procesul de modernizare a statului național. În eseul *Școala națională*, S. Haret afirmă că *fiecare popor caută să-și asigure existența unind într-un mănunchi toate elementele naționale, pe baza legăturilor naturale pe care le constituie unitatea de limbă, de tradiții, de credințe, de aspirațiuni și de nevoi. În lupta aceasta, mai mult sau mai puțin pacifică, școala, dacă nu este cel dintâi, dar este desigur printre cele dintâi și cele mai puternice mijloace de acțiune*[433].

Spiru Haret este recunoscut drept ctitor al sistemului legislativ școlar, organizator al învățământului modern românesc și susținător al intereselor țărănimii. Modernizarea unei societăți depinde de formarea mentalității populației sale. Învățătorii de țară sunt chemați să-și aducă propria contribuție la formarea mentalității moderne a concetățenilor lor. Astfel, învățătorilor din România le este trasată obligația profesională de a cunoaște activitatea economică din sat și de a-i orienta pe țărani către forme eficiente de organizare a muncii și de cultivare a pământului. Spiru Haret pledează în favoarea cooperației agricole, considerând că lucrarea în comun a pământului este soluția pentru ameliorarea situației dramatice a țăranului român. Corpului didactic din sate îi incumbă misiunea de a educa țăranii în direcția cultivării în comun a pământului[434]. Rezultatul preconizat prin educația spirituală și agricolă îl reprezintă luminarea clasei țărănești și progresul său material.

Evreu din Ucraina, **Constantin Dobrogeanu-Gherea** (1855-1920), a fost, înainte de a se stabili în România, promotor al curentului cultural și ideologic narodnicist. *Narodnicismul* își exprimă credința în poporul rus, format, în percepția narodnicilor, din țărani, oameni simpli și muncitori. Fracțiunea religioasă a narodnicilor (slavofilii, Tolstoi, Dostoievski) credea că poporul rus este deținătorul unui adevăr religios. Necredincioșii (Herzen, Bakunin, socialiștii anilor 70 ai secolului al XIX-lea) doreau să descopere în același popor rus adevărul social și elementul de progres economic al țării.

Sosît în România, Dobrogeanu-Gherea inițiază apariția revistei *Literatură și Știință* (1893-1894), îndrumă editarea revistelor *Contemporanul*, *Critica socială*, a diverselor publicații socialiste ale PSDMR. Problema teoretică și practică vitală în epocă, dominanta tematică și în cazul operei lui Gherea, are în vedere urgența evaluării stadiului de dezvoltare a societății românești din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Constantin Dobrogeanu-Gherea întreprinde, în acest context cultural, în lucrarea *Neoiobăgia. Studiu economico-sociologic al problemei noastre agrare*, o analiză aprofundată a societății românești din veacul XIX. Societatea românească din acest veac este înțeleasă drept o societate agrară, de clasă, *o întocmire economică și politico-socială agrară particulară*, care poate fi rezumată astfel: raporturi de producție în bună parte iobăgiste, pre-capitaliste; o stare de drept liberalo-burgheză, prefăcută în iluzie și minciună, lăsând pe țăran la discreția proprietarului de pământ; o legislație tutelară, care decretează inalienabilitatea pământurilor țărănești și „reglementează" raporturile dintre proprietari și țărani, raporturi izvorâte din primii doi termeni; insuficiența pământului așa-zisului mic proprietar țăran pentru munca și întreținerea familiei sale, fapt care îl silește să devină „vasal" al marii proprietăți. *Această întocmire am numit-o neoiobăgie, deoarece conservă fondul esențial al vechii iobăgii, dar cu un amestec necesar și fatal de elemente capitaliste, o iobăgie nouă*, spune Dobrogeanu-Gherea.

Lîteratura și publicistica românească, între tradiționalism și modernîtate

La cumpăna secolelor XIX și XX, interesul scriîtorilor români se îndreaptă către problematica socială, către realîtățile vieții sătești. În această perioadă iau ființă cercuri socialiste, însoțîte de dîverse publicații muncîtorești, precum *Tîpograful român* (1865), *Analele tipografice* (1869-72), *Lucrătorul român* (1872-74). Se edîtează reviste socialiste de cultură: *Contemporanul* (1881), *Dacia viîtoare*, *Emancîparea* (1883), *Revista socială* (1884), *Crîtica socială*, *Drepturile omului* (1885), *Școala nouă* (1889). În anul 1893 ia naștere Partidul social-democrat al muncîtorilor din România.În acest context se manifestă actîvîtatea crîticului lîterar **Constantin Dobrogeanu-Gherea** (1855-1920). În epocă, este cunoscută polemica dintre C. Dobrogeanu-Gherea și Tîtu Maiorescu. Spre deosebire de Maiorescu, Dobrogeanu-Gherea consideră opera de artă drept un produs al spirîtului vremii în care aceasta se îvește. El socotește că în societățile moderne, înlăuntrul cărora valorile circulă, opera de artă constituie una dintre multiplele manifestări ale unui unîvers uman

în continuă evoluție. Viața creatorului este conectată la spiritul vremii. Artistul, cu temperamentul și experiențele sale, se găsește sub influența poporului său, a mentalităților și tradițiilor acestuia. La rândul său, poporul suferă influența mediului natural în care trăiește[435]. Pentru a interpreta în mod adecvat opera de artă, criticul este chemat să studieze biografia creatorului de cultură, împrejurările în care acesta s-a format și viziunea sa asupra existenței în general. Arta este înzestrată cu *tendință*. A trecut epoca *artei pentru artă*. Criticul are datoria de a lămuri originea *creației artistice*, el trebuie să deslușească *influența socială și morală a acesteia*, *înrâurirea sa educatoare*, granițele acestei influențe și modurile de realizare. Menirea principală a criticii o reprezintă *aprecierea utilității sociale, a valorii educative* proprii operelor literare; numai în subsidiar, ea este chemată să opereze judecăți estetice asupra acestor opere[436].

Un alt critic important din perioada interbelică, **Garabet Ibrăileanu** (1871-1936), promovează, la rândul său, în articolul *Morala în artă*, teoria *artei cu tendință*: *Noi susținem că artistul are o atitudine în fața vieții, a operei sale; nu susținem că trebuie să aibă. Dacă sufletul omenesc ar fi construit altfel, dacă artistul nu ar avea preferințele sale, am constata lucrul cum constatăm că în orânduirea constelațiilor cerești nu se zărește nicio intenție, nicio significație. Noi susținem că nu există artă pentru artă, că orice artă este tendențioasă*[437].

Începutul veacului literar este caracterizat printr-o *mișcare naționalistă*, tributară ideologiei eminesciene. Revistă literară săptămânală, *Sămănătorul* își datorează substanța doctrinară lui Nicolae Iorga, conducătorul său în intervalul mai 1903 – aprilie 1906. Până la el, întemeitorii revistei, Alexandru Vlahuță și George Coșbuc, au îmbrățișat curentele culturale naționalist și poporanist. *Sămănătorul* a apărut, din inițiativa și sprijinul lui Spiru Haret și sub conducerea lui Alexandru Vlahuță și George Coșbuc, la data de 2 decembrie 1901. Colaboratorii mai mult ardeleni, între care G. Coșbuc, Șt. O. Iosif,

Sextil Pușcariu, i-au determinat de la început caracterul poporanist. Din anul 1903, Vlahuță nu mai colaborează la revistă. Din colectivul redacțional al *Sămănătorului* fac parte acum ardeleanul Ion Agârbiceanu, moldoveanul Mihail Sadoveanu, muntenii Nicolae Iorga și Ovid Densusianu. În anul 1904, se alătură echipei Panaît Cerna, Emil Gârleanu și Octavian Goga. În octombrie 1906, odată cu nr. 43, Iorga se retrage din conducerea revistei, aceasta rămânând sub direcția lui D. Anghel, Șt. O. Iosif și M. Sadoveanu. Din anul 1908, începe colaborarea lui Aurel C. Popovici, prin articolele de doctrină naționalistă și reacționară. După anul 1909, revista este condusă de A. C. Popovici, iar din anul 1910 de Ion Scurtu. La 27 iunie 1910, revista *Sămănătorul* își încetează apariția.

Căutând să definească miezul ideologic al curentului *semănătorist*, **Nicolae Iorga** va susține în articolul *Ce este „Sămănătorul"* [*Sămănătorul*, an V, 1906, vol. I, nr. 1, din 1 ianuare, p.1-3] ideea că promotorii acestui curent literar nu percep poporul român drept o *entitate metafizică, o plăsmuire* a minții abstracte, ci îl valorifică în calitatea sa de *uriașă ființă, trecută prin multe lupte, încercări și suferințe, care a smuls tuturora o vamă de frumusețe sau de amintiri întăritoare, și care astăzi este în stăpânirea unei moșteniri, a unui patrimoniu de tradiții, de datine de istorie trăită, care face originalitatea lui, deci dreptul lui la viață și îndreptariul lui neclintit. De la acest îndreptariu pornim și, potrivit cu dânsul, ne întoarcem către acest popor, din care facem parte cu sângele și cu inima noastră, și ne încercăm printr-o muncă iubitoare de fiecare clipă să-l înălțăm către cultura modernă a neamurilor cărora le este păstrată stăpânirea lumii, a neamurilor conștiente și mândre care pot fi sigure că vor trăi de sine, la lumina care pornește din însăși alcătuirea lor sufletească*[438].

În articolul intitulat *Primele vorbe* [*Sămănătorul*, an I, 1901, nr. 1 din 2 decembrie], Alexandru Vlahuță deplânge înstrăinarea autorilor români și a literaturii noastre naționale față de *marea viață a poporului, de marile lui suferinți și aspirații*, îndemnând scriitorii români să se lase sensibilizați de *dorul de muncă și setea sfântă de adevăr*, să-

și umple sufletele de *cea mai adâncă evlavie pentru trecutul glorios al neamului acestuia, pentru faptele nespus de mărețe ale străbunilor, să se lase pătrunși de cea mai entuziastă iubire pentru patrie, apărată cu atâtea jertfe, pentru frumusețile acestui pământ frământat în sângele atâtor viteji, să-și pună activitatea în slujba binelui și înălțării neamului românesc*[439].

George Coșbuc adaugă, în articolul *Uniți* [*Sămănătorul*, an I, 1901, nr 2, din 9 decembrie]: *Noi cu literatura astăzi nu mai stăm în mijlocul istoriei noastre, nu stăm nici în mijlocul tradițiilor noastre, nu stăm mai ales în mijlocul poporului nostru. Cei de dinaintea noastră, vechii scriitori, au trăit într-un contact sufletesc [...] [și] s-au străduit să adune, ne-au lăsat pământul țării, pe care l-au apărat prin veacuri de nesfârșite războaie, ne-au lăsat putința de a ne dezvolta ca să ajungem unde am ajuns, și ne-au lăsat un început de literatură cu adevărat românească și scoasă din sufletul nostru. Noi ar trebui acum să mergem pe urmele lor, să nu risipim ce-au adunat ei și să năzuim a ne lumina poporul ca să-l avem unit și tare*[440].

Semănătoriștii îmbrățișează idealul unui trecut presupus glorios al poporului român, promovează respectul față de strămoși și față de tradițiile populare românești, îi îndeamnă pe creatorii de cultură să se întoarcă, prin operele lor, la popor, căutând să-i pună în valoare sufletul, reliefându-i virtuțile.

În cel de-al treilea număr al *Sămănătorului*, **Alexandru Vlahuță**, în cuprinsul articolului *Cărți pentru popor* [*Sămănătorul*, an I, 1901, nr. 3 din 16 decembrie] își îndeamnă confrații să-și îndrepte dragostea către neamul românesc: *Câte lucruri frumoase nu s-ar putea scrie acuma pentru el! Icoane din trecut, întâmplări vitejești, isprăvi de acelea care-ți înalță sufletul, scene din viața de la țară, pilde și învățături sănătoase date într-o formă atrăgătoare, puterea providențială a unui primar ideal, a unui proprietar, a unui preot, a unui învățător – așa cum îi visăm și cum ar trebui să fie oamenii aceștia – bunătatea, jertfele, munca și izbânzile lor, întrupate în povestiri calde, sugestive, așa ca cititorul să se simtă mișcat ca de lucruri văzute aievea și să capete îndemnul de a-și aduce și el partea lui de bine pe lumea asta, de a se face și el*

folosîtor cu ceva țării și neamului lui. Cărți, cărți pentru popor! Acolo este un suflet mare, care cere lumină. Acolo stau genii ascunse, gata să izbucnească, asemenea izvorului care-așteaptă în stâncă lovîtura de toiag a lui Moise. Acolo-i puterea și viîtorul nostru[441].

Pentru semănătoriști, lîteratura este menîtă să afirme, să evoce *sufletul poporului. Ne mândrim*, spune N. Iorga, *cu iubirea față de trecutul nostru*. Dinlăuntrul acestei iubiri față de neamul românesc, *au pornît povestiri și cântece care se vor număra printre cele mai frumoase izbânde ale scrisului românesc*[442].

Despre curentul semănătorist, crîticul lîterar **E. Lovinescu** afirmă că, din punct de vedere *ideologic, acesta a fost unul dintre aspectele rezistenței sufletului național față de revoluția formelor sociale; lîterar, el este expresia estetică a acestui suflet reacționar, cu cele două caractere esențiale: dragostea față de trecut și față de spirîtul rural. În fața vertiginoaselor transformări sociale, sufletele neadaptabile se reculeg fie în epoci îndepărtate, pe care le însuflețesc prin puterea imaginației lor, fie într-un trecut mai apropiat; de aici lîteratura „eroică" și cea mai recentă a „haiducilor" naționali; de aici caracterul „patriarhal" al poeziei sămănătoriste, de aici, mai ales, idealizarea boierilor care străbate această lîteratură. Voievozi, pârcălabi, haiduci, boieri inutili: iată materialul omenesc din care se plămădește această lîteratură „paseistă", națională mai ales prin aceea că se reazămă pe elementele dispărute sau în proces de dispariție și se fixează în forme revolute. Rurală prin proveniența celor mai mulți dintre scriîtori și prin ideologie conștientă, această lîteratură se distinge mai întâi printr-un spirît de inadaptare față de viața orășenească*[443].

Poporul român este format, la începutul secolului XX, în absoluta sa majorîtate, din țărani. În *Discurs de recepție la Academia Română* rostit, în ziua de 29 mai 1940 și intitulat *Lauda țăranului român*, **Lîviu Rebreanu** (1885-1944) pleacă de la premisa potrîvît căreia țărănimea reprezintă *izvorul românismului pur și etern*; singura realitate permanentă, inalterabilă, a fost, în decursul istoriei noastre, țăranul. Acesta se identifică cu românul. Spre

deosebire de cultura orașului, care, în timp, a suportat influențe străine, cultura țărănească a conservat identitatea etnică românească. Țăranul a rămas român și sub barbarii cei vechi și sub cotropitorii ceilalți; în schimb, orășenii s-au cam arătat turci cu turcii, greci cu fanarioții, ruși cu muscalii, nemți cu austriecii, până să devină români sută la sută, sub români[444].

Istoria poporului nostru este sinonimă cu aceea a țăranului român pe meleagurile carpato-danubiene, spune Rebreanu. Românii au fost în stare să-și conserve identitatea națională datorită clasei țărănești: *numai pentru că am fost neam pașnic de țărani, am putut să ne păstrăm ființa și pământul.* Țăranii au închegat legături organice cu pământul țării, legături care exprimă esența noastră națională. Spre deosebire de clasele avute, țăranul nu-și părăsește glia în vremuri de restriște, nu emigrează, dimpotrivă, el își identifică existența cu ogorul său, cu glia țării. Țăranul este, în orice țară, *păstrătorul efectiv al teritoriului național.* Pentru țăranul român pământul este o *ființă vie*, față de care el resimte un sentiment de adorație și teamă: *el se simte zămislit și născut din acest pământ ca o plantă fermecată care nu se poate stârpi în vecii-vecilor. De aceea pământul este însuși rostul lui de a fi. Pământul nostru are un glas pe care țăranul îl aude și îl înțelege. Este „sfântul pământ inspirator", care ne-a modelat trupul și sufletul, prin care soarele, și apele, și munții, și șesurile lui ne-au dăruit toate calitățile și defectele cu care ne prezentăm azi în lume. Pământul acesta parcă nici nu poate produce decât pentru români*[445]. Destinul neamului nostru este modelat de soarta pământului țării românești. Liviu Rebreanu vorbește despre existența unei identități spirituale între ființa geografică a României contemporane și cea a Daciei de odinioară.

Poporul român, crede Rebreanu, face parte dintre popoarele liniștite, care nici nu au plămădit o cultură semnificativă, nici nu au distrus o cultură mare. Românii au fost un popor rural, anistoric, ei nu au luat parte la marile evenimente care au decis soarta lumii.

În perioada de formare a identității românești, satele erau cătune împrăștiate. Cum anume a reușit poporul român, un popor de țărani care nu a fost invitat la masa istoriei mari, să își păstreze identitatea etnică, să-și conserve ființa națională? Limba română, de esență țărănească, a fost cea care a plămădit și a păstrat vie identitatea noastră națională: *limba noastră, cultivată numai de țărani, în legătură continuă cu pământul și cu lumea concretă, a păstrat expresia magică și naivă a omului simplu, ritmul vieții mișcătoare*[446]. Alături de limba română, credința în Dumnezeu a slujit, și ea, de-a lungul veacurilor, idealul identității și conservării ființei românești. *Religia aceasta, legea românească este unică pentru întreg neamul nostru pe deasupra tuturor controverselor teologice. În ea se rezumă concepția de viață a țăranului român, resemnarea și încrederea lui în dreptatea divină. Legea românească este suportul moral al țăranului. Ea i-a dat puterea de a rezista și de a birui încercările veacurilor. Creștinismul nostru, așa cum îl practică și îl trăiește țăranul, ascunde într-însul toate fazele și peripețiile istoriei poporului român, întocmai ca și limba românească*[447].

Cum izbânda istorică a conservării ființei noastre naționale se datorează țăranului român, țărănimea fiind *ursită să conserve rasa, pământul, limba și credința noastră*, este firesc să considerăm țărănimea drept întruchipare a tuturor virtualităților și energiilor românești. Este legitim, așadar, să asumăm țăranul român drept model de inspirație pentru cultura română[448]. De altminteri, spune romancierul, țăranul român a și devenit, de-a lungul istoriei noastre, îndreptarul culturii naționale, mai cu seamă în ce privește literatura și artele[449]. Odată ce s-au apropiat de literatura populară, creatorii au descoperit sufletul limbii și al poeziei românești. Începând cu Alecsandri, Creangă, Coșbuc și Eminescu, continuând cu sămănătorismul, opera de inspirație țărănească a constituit esența literaturii românești. *Prin Eminescu*, spune Rebreanu, *țăranul român a dăruit elementul cel mai necesar literaturii noastre: limba curată, bogată, mlădioasă, mereu nouă, cu posibilitatea de eternă înnoire, cu un dinamism*

etern, dinamismul eternului duh neaoș românesc[450].

Rebreanu pledează în favoarea dezvoltării unei literaturi naționale care să se revendice din realitatea românească, promovând țărănimea, care reprezintă românismul în starea lui pură. Creatorii urbani sunt îndemnați să plămădească o literatură străbătută de *duhul pământului și al sufletului românesc. Glasul pământului trebuie să fie auzit și înțeles și de orășeni, spre a deveni marea lege a neamului, pe care nimeni să nu o mai înfrângă și nici să nu o nesocotească. Între sat și oraș trebuie să se creeze simbioza care să potențeze toate puterile creatoare. Numai simbioza aceasta va naște marea cultură românească de care, în sfârșit, va beneficia și țăranul român, conservatorul trecutului și tinereții noastre*[451]. Suntem chemați să ne asumăm identitatea țărănească și să construim națiunea culturală și statală românească având drept punct de referință valorile culturii populare și fizionomia sufletească a țăranului român.

Alături de semănătorism, *poporanismul* a marcat istoria literaturii române la începutul secolului XX. Fixându-și drept scop, asemeni *Sămănătorului*, promovarea unei literaturi cu pronunțat *caracter național*, o *literatură rurală* în principal, revista ieșeană **Viața românească**, apărută în martie 1906 sub direcția lui Constantin Stere și Paul Bujor, și-a propus să îndrepte atenția scriitorilor români către *conținutul social al lumii țărănești*. Termenul *poporanism* a fost introdus în limba română de **Constantin Stere** (1865-1936). Fiu al unui latifundiar basarabean, viitorul director al *Vieții românești* s-a înrolat, tânăr fiind, la Chișinău, în mișcarea narodnicistă. Arestat pentru participare la un complot, el a petrecut aproape zece ani în închisori rusești și în nordul Siberiei. Venit, în 1893, dincoace de Prut, a început o activitate publicistică în favoarea narodnicismului, prezentat, în *Adevărul* și în ziarul socialiștilor ieșeni *Evenimentul literar*, sub denumirea de *poporanism*.

Ca fenomen social, poporanismul s-a născut în Rusia,

unde exista un *contrast puternic între starea intelectuală și socială a păturilor de sus și, respectiv, de jos, care nu au ieșit încă din faza barbară cu toate prejudiciile și lipsurile ei*[452]. În accepțiunea oferită de Constantin Stere, poporanismul este mai mult un *sentiment* general, o *atmosferă intelectuală și emoțională* decât o doctrină și un ideal bine hotărât; analizându-l, putem identifica următoarele elemente constitutive: *iubirea nemărginită pentru popor – sub care se înțelege totalitatea concretă a maselor muncitoare și producătoare -, apărarea devotată a intereselor lui, lucrarea entuziastă și sinceră spre a-l ridica la înălțimea unui factor social și cultural conștient și neatârnat, iar ca substrat teoretic putem arăta ideea: 1) că poporul, numai el singur, are dreptate, că el, veșnicul martir, veacuri întregi a muncit și a vărsat sângele său pentru a ridica pe umerii săi întreaga clădire socială, și 2) că toate păturile superpuse au, din pricina aceasta, față cu poporul, o datorie atât de mare, că, dacă ar dori sincer să o plătească, nu ar putea, cu toate jertfele, cu tot devotamentul și abnegația lor, să plătească măcar procentele*[453].

În articolul *„Poporanismul" în artă și literatură*, C. Stere vorbește despre asemănările dintre Rusia și România. Precum în Rusia, în țara noastră *toată* viața culturală și socială este determinată de curentele intelectuale și sociale occidentale. Și în România, *elementele sănătoase ale păturii culte* sunt interesate de soarta muncitorimii *batjocorite și prăpădite*. Date fiind similitudinile dintre cele două țări, spune publicistul, este firesc să fi luat naștere un curent *poporanist* și în țara noastră. Din punct de vedere politic, poporanismul promovează interesele culturale, economice și sociale ale muncitorimii[454].

C. Stere promovează în câmpul criticii literare *criteriul poporanist*: opera unui artist va fi judecată în funcție de atitudinea acestuia față de masele populare. Idealul operei literare îl constituie servirea intereselor și năzuințelor clasei muncitoare, cultivarea în sufletul ei a valorilor și idealurilor morale. Poporanismul în literatură are, potrivit lui C. Stere, două manifestări principale: el îl ajută pe lector să cunoască poporul și, cunoscându-l,

să-l iubească. În al doilea rând, acest curent literar contribuie direct la luminarea și ridicarea poporului, prin mijlocirea unei literaturi cu adevărat *populare*[455].

În *Evenimentul literar* nr. 13, C. Stere afirmă punctul de vedere potrivit căruia *avem o literatură de valoare și frumusețe nemărginită, literatura unui geniu uriaș, dar această literatură este necunoscută, căci noi urâm, sau, în cazul cel mai bun, suntem nepăsători față de acest geniu. Această literatură de geniu este literatura populară și acest geniu pe care-l disprețuim este însuși poporul. Această literatură are un farmec nemaiauzit și un înțeles tot atât de adânc. Ea este strigătul de durere și zâmbetul de râs – rar, nu-i vorbă – al celei mai de seamă, ba al singurii de seamă părți din noi; în ea se oglindesc atâtea veacuri de suferință, precum și dorul de o viață mai bună și mai fericită. Ea este creată de nenumăratele generații, care, la un loc, ni-l dau pe acel geniu, cu care scriitorii noștri din pătura cultă nici nu se pot asemăna*. În viziunea lui Stere, *literatura pentru popor trebuie, pe de o parte, să țină seama de năzuințele poporului și de forma în care acesta se exprimă, iar pe de altă parte să caute a îmbogăți sufletul poporului, a-i mări orizontul cugetărilor sale, a-i înălța și civiliza năzuințele – într-un cuvânt, ea trebuie să se adapteze la popor și în același timp să îl eleveze. La producerea acestei literaturi sunt chemați cei care, cunoscând bine viața sufletească a poporului, au ajuns totodată să priceapă și să aprecieze toate cuceririle civilizației moderne*. Principiile poporanismului sunt condensate în formulele: *iubirea nemărginită pentru popor; apărarea devotată a intereselor lui; lucrarea entuziastă și sinceră spre a-l ridica în înălțimea unui factor social și cultural conștient și neatârnat*. Potrivit lui C. Stere, poporanismul *ne face să iubim poporul și să-l cunoaștem mai bine* și *contribuie direct la luminarea și ridicarea poporului printr-o literatură adevărată populară*[456].

În 1907-1908, Constantin Stere își expune concepția în studiul publicat în *Viața românească* și intitulat *Social-democratism sau poporanism*? El constată faptul că în România mișcarea politică social-democratică este în plin avânt și afirmă că social-democratismul român nu

este decât un palid reflex al mişcării din Apus, adepţii lui căutând să *contrafacă*, la noi, prin încercări naîve şi condamnate la sterilîtate, organizaţiile social-democrate din Europa[457]. În viziunea lui Stere, nu putem vorbi despre o mişcare social-democratică autentică, despre un partid social-democrat în absenţa proletariatului industrial. Cum în România fiinţează un proletariat insignifiant din punct de vedere numeric, soluţia social-democrată apuseană nu este potrîvîtă ţării noastre. Revendicându-se, ca moment al apariţiei sale, de la procesul de industrializare, a cărui consecinţă o reprezintă emigrarea de la sat la oraş, social-democratismul consideră proletariatul industrial drept cea mai importantă categorie de interese sociale; proletariatul constituie viîtorul clasei muncîtoare, al naţiunii înseşi, interesele sale identificându-se cu prosperîtatea generală a naţiunii[458].

C. Stere face referire la filosoful marxist Karl Kautsky, care afirmă că în ţările agricole ţărănimea nu se proletarizează, dimpotrîvă, ea se bucură de condiţii adecvate conservării micii proprietăţi funciare şi a gospodăriei ţărăneşti. În România, spune Stere, nu sunt împlinîte condiţiile proprii societăţilor moderne, industrializate. În ţările agricole precum a noastră, programul social-democrat este o imposibilîtate şi un non-sens. Mai mult, în aceste ţări este absentă însăşi baza materială, indispensabilă pentru un partid social-democrat, anume proletariatul industrial. În ţările agricole, nu proletariatul, ci ţărănimea constituie bazinul electoral al oricărui partid polîtic. Ea joacă un rol polîtic şi social semnificativ, iar problema agrară este fundamentală. În România, progresul social şi economic trebuie să se sprijine pe ţărănime, clasă socială deosebîtă, pe spinarea căreia s-au ridicat toate celelalte clase sociale[459].

Stere propune o serie de măsuri destinate îmbunătăţirii stării social-polîtice a ţărănimii româneşti: întărirea economică a ţărănimii; ridicarea culturii sale generale; îndepărtarea tuturor piedicilor din calea dez-

voltării sale libere. Calea progresului social nu poate fi deschisă pentru noi decât prin realizarea unei adevărate *democraţii rurale româneşti*. Cât priveşte disputa privind modelul de dezvoltare economică adecvată României – industrializare sau regim economic agricol – C. Stere este de părere că nu există modele unice de evoluţie a ţărilor în direcţia progresului social. Fiecare ţară îşi are specificul său, iar ţara noastră este una rurală, agricolă.

Dezbătând problema naţională, fundamentală în câmpul de idei al epocii, ideologul poporanist pledează în favoarea diversităţii etnice şi promovării specificului naţional. *Niciun popor, oricât de bogat şi de puternic ar fi, nu este în stare să dezvolte armonios toate însuşirile şi caracterele spiritului omenesc, - armonia şi plenitudinea dezvoltării sufleteşti a omenirii nu se pot asigura decât prin colaborarea mai multor individualităţi naţionale, cât mai puternice şi originale. De aceea, un popor vrednic de acest nume ţine la caracterul său propriu naţional mai presus de toate şi, luptând pentru el, luptă nu numai pentru dreptul său la libertate, la viaţă culturală proprie, la propăşire naţională, dar luptă pentru condiţiile indispensabile ale civilizaţiei omeneşti*[460].

România nu trebuie să urmeze calea revoluţionară, marxistă, de impunere a societăţii socialiste prin răsturnarea, violentă, a aşezământului politico-economic de esenţă capitalistă. *Nici împrejurările noastre sociale, nici gradul de cultură, nici însuşirile morale ale unui popor, în a cărui ţărănime trăieşte încă sufletul de iobagi, iar în clasa diriguitoare sunt încă vii tradiţiile Fanarului, nu pot îndreptăţi năzuinţa de a ne pune în fruntea omenirii, în ce priveşte primenirea formelor sociale. Să fim fericiţi, dacă ne vom putea ţine nu prea departe în urma înaintaşilor noştri*, este de părere Stere[461].

Fiecare neam este chemat să urmeze principiile *legii de conservare*, respectând şi conservând specificul său economic şi social. În cazul României, acest specific este de esenţă ţărănească. Ţărănimea este îndrituită să primească sprijinul celorlalte clase sociale, spre a se dezvolta economic şi a se implica în gestiunea, politică, a cetăţii.

Peste tot în lume, este de părere C. Stere, progresul democratic al societății s-a datorat colaborării politice a claselor mijlocii cu masele muncitoare. În absența unei culturi politice democratice, proletariatul nu va câștiga lupta politică, chiar dacă va exista un partid care să-i reprezinte interesele. În România, însă, acest proletariat nu există, locul său fiind luat de țărănime. Din păcate, această țărănime este strivită din pricina orientalismului propriu vieții publice românești, inechității electorale, prejudiciilor sociale născute din pricina lipsei de legalitate și dreptate. Este imperios regimul politic al democrației rurale. România va fi un stat modern atunci când țărănimii, care formează majoritatea absolută a populației, i se va recunoaște statutul moral, social și politic pe care îl merită, potrivit valorii sale numerice și însemnătății economice[462].

Emancipparea țărănimii va avea drept consecință dezvoltarea social-economică a întregii țări. Țărănimea se va consolida din punct de vedere economic, iar modernizarea sa va declanșa dezvoltarea industriilor accesorii, întemeiate pe cooperație, și a diferitelor asociații de producție, de consum și de credit. Țărănimea emancipată va simți trebuințe noi culturale, științifice, literare. Propășirea economică a țărănimii nu numai că va facilita orizontul larg de activitate al intelectualilor, prin nevoia de specialiști în gospodăria țărănească (agronomi, tehnicieni, conducători și directori de cooperative); nu numai că va spori cererea de medici, juriști, ingineri; nu numai că va necesita crearea unui mare număr de școli primare, speciale, secundare; dar toate aceste dezvoltări presupun, în același timp, îmbogățirea culturii generale, crearea de școli superioare, laboratoare și institute științifice, înflorirea științei, literaturii și artei[463].

Așadar, spre deosebire de modelul apusean de dezvoltare socială și economică, în România problema agrară este de importanță națională. Democratizarea țării noastre necesită, crede C. Stere, colaborarea tuturor elementelor sociale pozitive[464]. România este diferită

față de Occident, din perspectivă socială, culturală, politică și economică. În țara noastră, țărănimea este clasa socială menită să modernizeze societatea. C. Stere pledează în favoarea instituirii unei societăți în care țărănimea să se bucure de dreptul de proprietate asupra pământului și să beneficieze de suportul statului în direcția dezvoltării unei profunde mișcări cooperatiste[465]. Deși în țările cu economie agrară socialismul marxist nu are cum să se realizeze, de vreme ce nu există industrie și, implicit, nici proletariat, doctrinarul poporanist consideră posibilă, în schimb, înfăptuirea în România a unui „socialism țărănesc", întemeiat pe mica proprietate agricolă. Doctrina socialismului țărănesc promovează următoarele valori: o țărănime liberă și stăpână pe pământurile ei; dezvoltarea meseriilor și a industriilor mici cu ajutorul unei intense mișcări cooperatiste la sate și orașe; monopolizarea de către stat, în principiu, a industriei mari (afară de cazuri excepționale, unde ea s-ar putea dezvolta independent fără prejudicii pentru viața economică). *Aceasta este formula progresului nostru economic și social pe care o impun condițiile înseși ale vieții noastre naționale*, susține C. Stere. Socialismul țărănesc ar putea fi instaurat în România pe cale pașnică, prin reforme, fără acțiuni revoluționare, rolul conducător revenind intelectualității democrate[466].

Concepția poporanistă a lui C. Stere promovează interesele poporului, în ipostaza sa de masă muncitoare. Muncitorimea este izvorul sănătății fizice și morale a neamului, fiind singura forță productivă din societate. Citând lucrarea *Morale*, publicată de către H. Höffding la Paris în anul 1906, C. Stere asumă teza potrivit căreia *amintiri comune și o tradiție stabilită constituie o condiție pentru nașterea unui popor. Orice sentiment de comunitate, împreună cu sentimentul național, naște din comunitatea soartei și a muncii. Esențialul este să se producă o împreună-viețuire, care, sub înrâurirea destinului și a acțiunilor comune, se dezvoltă într-o viață intelectuală și afectivă comună. Progresele culturii măresc unitatea și solidaritatea genului omenesc, dar*

ele deschid de asemenea ochii asupra nuanțelor și a diversităților particulare. Fiecare popor își duce viața în felul lui deosebit, iar progresele culturii scot la lumină particularitățile diverselor popoare[467] .

În articolul *După 27 de ani*, apărut în *Viața românească*, nr. 1-2 din 1933, **G. Ibrăileanu** sintetizează doctrina revistei și, implicit, a poporanismului: *când a apărut* Viața românească, *cultura românească era dominată de tradiționalism: concepția reacționară în politică, țărănismul în literatură. Se criticau formele noi introduse în veacul trecut, se regreta vechiul regim și se admira țăranul patriarhal ca o rămășiță a vremilor lui Mihai și Ștefan. Și se idealiza acest țăran tocmai pentru că era atât de rămas în urmă, cu totul în afară de viața civilizată europeană.* Viața românească *vedea în țăran altceva:* țăranul social, țăranul sărac, țăranul care avea nevoie de refome, de ridicare, de transformare. Iar această transformare presupunea totala occidentalizare a țării, distrugerea pe de-a-ntregul a formelor vechi. Așadar, împotriva conservatorilor și țărăniștilor literari – împotriva Convorbirilor și a Sămănătorului– *trebuia să apere formele noi, să ceară împroprietărirea și introducerea votului universal (țărănismul literar, cu tot „țărănismul" lui, era împotriva votului universal).* Viața românească *cerea transformarea plăieșilor lui Ștefan cel Mare în cetățeni. Idealul* Vieții românești *nu a fost țăranul pitoresc cu plete, cu chimir, care nu știe să cetească și stă în poeticul bordei, cântând din trișcă. Idealul* Vieții românești *a fost țăranul îmbrăcat europenește, care are casă de cărămidă, a cărui fiică cetește romane și poezii; țăranul alegător, membru într-un club, țăranul trăind într-un sat luminat cu electricitate, lucrând ogorul cu mașini agricole perfecționate ori lucrând în fabricile create în preajma satului, în legătura cu agricultura. Această revistă nu era în contra industriei mari, veritabile, dar dovedea [...] că la noi în țară, ca în orice țară mică și rămasă în urma evoluției mondiale, nu se poate avea o industrie mare pentru că concurența țărilor de veche industrie nu permite crearea industriei mari în țările mici – chiar când aceste țări, rămase în urmă din punct de vedere industrial sunt, în alte privinți,*

țări înaintate și occidentale. Știam desigur că o civilizație industrială este superioară unei civilizații agricole. [...] Așadar, când persoanele romantice condamnă „mecanizarea" vieții, noi ne declarăm pentru această mecanizare. Dar nu tot ce este superior se poate realiza oricând și oriunde, ci numai ceea ce este realizabil. Și Viața românească *a arătat că dacă este imposibilă la noi industria mare și dacă se cheltuiesc degeaba paralele contribuabililor (în zdrobitoarea lor majoritate țărani) cu „industria națională" protejată, că dacă România nu poate fi scoasă din balcanism prin industrie mare, ea se poate ridica din mizerie, din incultură, din minciuna politică prin agricultura industrializată și prin industriile în legătură cu agricultura, plus marea industrie etatizată a petrolului și a altor produse naturale – singura adaptare posibilă a noastră la viața europeană. O altă problemă care s-a pus* Vieții românești *a fost aceea a culturii străine. În 1906, când a apărut revista, situația era aceasta: Sus, o elită socială care nu citea decât franțuzește. Jos, un popor care nu citea nimic. Apoi un neînsemnat curent literar care transplanta în românește literatura franceză (spre uzul nimănui) și un puternic curent țărănist literar care ajunsese să ceară oprirea cărților străine de a intra în țară ca să nu se strice mintea românească și să nu fie lovită de concurență literatura țărănistă.* Viața românească *a venit cu o idee foarte simplă: cultura unei țări înapoiate nu se poate dezvolta fără sprijinul puternic al culturii întregi umane; această cultură umană trebuie asimilată ca să devie națională; așadar, cât mai multă cultură străină, dar în același timp cât mai multă asimilare a ei. [...] O cultură nu se poate dezvolta într-o țară de analfabeți, de unde urma că, pentru ca să putem avea o adevărată cultură, era necesar ca poporul să fie ridicat prin bunăstare, egalizare socială și politică și școală*[468].

Revistă literară și științifică, *Viața românească* a apărut lunar, din martie 1906 până în august 1916 și, respectiv, din martie 1920 până în decembrie 1929, având o importanță semnificativă în dezvoltarea culturii și literaturii noastre naționale. A militat în favoarea realismului în literatură, raționalismului în gândire și democratismului în viața publică. Între colaboratorii ei s-au numărat

Jean Bart, George Topârceanu, Mihail Sadoveanu, Tudor Arghezi, Demostene Botez, Otilia Cazimir, Al. A. Philippide, Calistrat Hogaș, I. Brătescu-Voinești, Gala Galaction, Hortensia Papadat-Bengescu, Ion Agârbiceanu, Șt. O. Iosif, Ion Minulescu. Dintre scriitorii din generația mai veche, au scris la această revistă Caragiale, Coșbuc, Delavrancea și Slavici. Directori ai revistei au fost naturalistul Paul Bujor, doctorul I. Cantacuzino și C. Stere, iar critic literar al primelor două serii (1906-1916; 1920-1933) a fost Garabet Ibrăileanu. Începând cu anul 1933, revista a fost condusă de George Călinescu și Mihai Ralea.

Încă din primul număr, *Viața românească* și-a nuanțat tezele doctrinei literare pe care se angaja să o slujească. În articolul intitulat *Către Cetitori* se spune: *revista noastră, ca oricare alta, nu poate avea alt scop decât munca pe câmpul culturii naționale. Dar foarte mulți nu-și da seama că noțiunea de cultură națională nu este în contrazicere cu cea de cultură universală, omenească. Mai mult: că un popor nu-și poate justifica dreptul la existența distinctă în sânul popoarelor civilizate decât dacă poate contribui cu ceva la cultura universală, dându-i nota specifică a geniului său. Istoria poporului nostru ne explică pentru ce acest popor, așa de bine înzestrat, nu a luat o parte mai activă la formarea culturii europene, pentru ce n-a dat nota sa distinctă în armonia de gândire și de simțire care constituie bunul cel mai înalt al popoarelor civilizate. El a trebuit să-și cheltuiască toată energia pentru conservarea sa fizică, și nu i-a rămas acel prisos de energie care se cheltuiește pentru cultură. De o sută de ani, însă, am început să ne împărtășim mai cu dinadinsul de la civilizația popoarelor din Apus și ar fi vremea să dăm ceva, în schimb, să dăm lumii răsunetul sufletului nostru atins de cultura apuseană. Starea noastră nu este numai înapoiată, ceea ce ar fi destul de rău; ea este anormală, ceea ce este mult mai rău. Clasele de sus stau în aer, fără atingere cu poporul de jos, care, în țara noastră, el singur este o clasă pozitivă și a păstrat mai curat sufletul românesc. Între clasele de sus și popor este o prăpastie adâncă, care, la noi, desparte aproape două nații. Clasele de sus se ating numai de*

cultura apuseană, de care poporul nu se atinge, și pe care, din lipsă de contact cu poporul românesc, clasele de sus nu o asimilează, ceea ce este totuna cu a spune că o caricaturizează. Lipsa contactului cu poporul românesc ne face ca, în loc să absorbim cultura străină, să ne absoarbă ea pe noi, să ne asimileze ea pe noi. De aici, din neînțelegerea acestui lucru, aerul dușmănos al unora împotriva culturii străine. Și tot de aici neîndestulătoarea noastră contribuție la cultura universală. Și până nu ne vom asimila cultura europeană, câtă vreme, adică, nu vom fi decât o anexă, caricaturizată, a acelei culturi, în loc să-i dăm, și noi, nota specifică a sufletului nostru, nu vom justifica existența noastră ca popor distinct. O cultură „națională", de un caracter specific, nu se va naște decât atunci când masele mari populare, adevărat românești, vor lua parte și la formarea, și la aprecierea valorilor culturale – limba literară, literatură, forme de viață, etc. – și acest lucru nu se va întâmpla decât atunci când, prin cultură, viață politică mai largă și ridicare economică, țărănimea va căpăta în stat valoarea socială proporțională cu valoarea sa numerică, economică, morală și națională, când vom fi un popor, când toate clasele sociale vor fi ale aceluiași popor, când trecerea de la vârful la baza piramidei sociale se va face pe nesimțite. Atunci, luând parte la viața culturală tot poporul românesc, adevăratul popor românesc, vom putea avea o cultură națională, dând în armonia culturii europene răsunetul sufletului nostru. Cultura, viața politică și ridicarea economică a țărănimii fiind mijlocul pentru a ajunge la o cultură adevărat națională și de valoare europeană, această revistă, lucrând pe câmpul său propriu, va avea, în același timp, toată simpatia pentru aceia care luptă, pe orice cale, pentru ridicarea culturală, politică și economică a țărănimii și, accentuând asupra scopului – cultura națională –va lupta, pe cât se poate, în cadrul unei reviste literare și științifice, și ea, pentru realizarea mijloacelor către acest scop. Și, dacă este nevoie să dăm idealului nostru cultural, național și democratic un nume cuprinzător – numele său este: Poporanismul [*Viața românească*, an I, 1906, nr. 1 din martie][469].

Garabet Ibrăileanu își expune, în rândurile *Vieții românești*, viziunea asupra literaturii române. În articolul

intitulat *Scriitori și Curente* [*Viața românească*, an I, vol I, 1906, nr. 1 din martie], criticul literar recunoaște legitimitatea teoriilor care promovează concepte precum psihologie rasială, psihologie culturală și psihologie etnică. Potrivit acestora, fiecare popor este înzestrat cu o serie de înclinații naturale proprii, care îl deosebesc de alte neamuri. Plecând de la acest postulat, criticul se întreabă, retoric, dacă nu cumva poporul român nu este înzestrat, la rândul său, cu o psihologie proprie, cu un mod *particular* de a *considera* lucrurile lumii și cu un mod propriu de a *răspunde* la stimularea lor. Așa cum există o psihologie germană ori una franceză, există și o psihologie românească. Rasa, amestecul de rase, climatul, dezvoltarea istorică și culturală a poporului nostru – elemente și procese *distincte* de cele ale altor popoare – au modelat *deosebit* sufletul românesc, conferindu-i o nuanță *specifică*. Odată recunoscut acest adevăr, literatura română trebuie considerată *depozitara sufletului românesc*, ea exprimând *nuanța specific românească* a acestui suflet. Literatura este *depozitara* sufletului unui popor, oglinda sa, creatorii de cultură fiind reprezentanții *prin excelență* ai sufletului neamului, încarnarea sa. Literatura, conchide Garabet Ibrăileanu, nu poate fi decât *românească*[470].

În articolul *„Morala" în artă*, criticul G. Ibrăileanu susține ideea că *poporanismul nu este o simplă teorie. El este un sentiment, de recunoștință, de simpatie și de datorie* față *de țărănime*. În politică, acest sentiment va îndemna pe cineva să lupte pentru re*vendicări politice și economice. În chestii culturale, îl va îndemna să se jertfească pentru cultivarea țărănimii. În literatură, „poporanismul" va însemna atitudinea de simpatie față cu clasa țărănească – atâta tot. Poporanismul ca „tendință" nu înseamnă să iei subiecte numaidecât din popor, nu înseamnă să scrii spre a fi înțeles de popor, nu înseamnă a scrie în limba poporului, nu înseamnă a scoborî creațiunea artistică la nivelul poporului, prin procedeul popular*. Poporanismul implică *atitudinea de simpatie pentru țărănime*[471].

În primul număr al *Vieții românești* (martie 1906),

Ibrăileanu asumă principiul *artei naționale* și pe cel al *specificului național*: literatura noastră trebuie să fie *românească*. Sufletul românesc pur este acela al țăranului român. Pentru a exprima *spiritul românesc* cu acuratețe, scriitorul trebuie să facă parte din corpul de țărani, să se fi născut și să fi trăit în lumea satului românesc, sau, în condițiile în care, fizic, nu mai locuiește în vatra acestui sat, să fi păstrat *legăturile morale* cu această lume.

Criticul literar Eugen Lovinescu afirmă că în primul sfert al veacului XX a avut loc, în literatura epică, o evoluție în ceea ce privește materialul de inspirație, de la rural la urban, având drept urmare apariția unei literaturi urbane; în al doilea rând, și cu o importanță mult mai mare, în aceeași perioadă, s-a petrecut o evoluție, normală și comună literaturilor aflate în proces de maturizare, de la subiect la obiect sau de la lirism la adevărata literatură epică[472].

De expresie antisemănătoristă, revista care a apărat *modernismul literar*, sub forma *simbolismului*, timp de două decenii, a fost *Viața nouă*, condusă de **Ovid Densusianu** (1873-1938). Revista apare la București, bilunar, apoi lunar, de la 1 februarie 1905 până în ianuarie-februarie 1925. Colaboratori în primul an de apariție sunt Ovid Densusianu, P.V. Haneș, Pompiliu Eliade, Ion Minulescu, Constantin Rădulescu-Motru.

De ce numai ce este la țară ar fi adevărat românesc? se întreabă retoric Ovid Densusianu în articolul intitulat *Rătăciri bizare* și publicat în Viața nouă, an I, 1905, nr 1 din 1 februarie. *Dar nu avem și o viață orășenească, nu găsim și în ea ceva caracteristic, care să aibă dreptul să fie trecut în artă?*, adaugă el. *În literatură, ca și în alte manifestații, exagerăm iar de câtva timp, cum am exagerat prea de multe ori în trecut, și spre paguba noastră. Ne trebuie, spunem, o literatură curat românească, icoană a vieții, a sufletului nostru. De câtva timp se dă scriitorilor povața să se întoarcă la popor, la literatura lui sănătoasă, curată, senină, comoară de simțiri, de gânduri care sunt ale noastre, de veacuri care prețuiesc mai mult decât orice ne-ar veni dinafară, orice am încerca pe căi*

zadarnice. Nu se poate contesta bogăția literaturii noastre populare, dar este o bogăție în felul ei și, trebuie să o spunem, am exagerat-o de multe ori; într-o vreme toți credeau, sunt încă și azi unii, că avem literatura populară cea mai bogată, cea mai frumoasă din lume – mai sunt și altele, și cu motive artistice mai puternice, mai variate. E bine, fără îndoială, ca scriitorul să se îndrepte spre popor, să cunoască și mai ales să simtă ce a izvorât din sufletul lui, ce ne spune o doină, un basm, o legendă. Dar aceasta numai ca un mijloc de îmbogățire a motivelor artistice, de variere a expresiilor, de nuanțare mai potrivită, mai energică uneori, a ideilor, simțirilor.

De ce numai ce este la țară ar fi adevărat românesc? Dar nu avem și viața noastră orășenească, nu găsim și în ea ceva caracteristic, ceva care să aibă dreptul să fie trecut în artă? Cum pătura cultă, care trebuie să simtă altfel decât țăranul, pentru că e firesc să fie așa, nu intră și ea în alcătuirea fondului nostru național, nu este în stare să dea o literatură românească, cu un suflet, un mod de a înțelege viața deosebit de ce se cântă, ce se povestește în popor? Sunt scriitor care m-am născut în oraș, am călătorit și prin alte țări, am citit și alte literaturi, mi-am făcut un suflet altfel decât alții, care s-au născut, au trăit poate mult timp la țară, - pentru aceasta sunt mai puțin român? Numai țăranii cărturari ar avea dreptul să fie scriitori la noi sau numai orășenii care fac pe țăranul? Curios mod de a judeca, dar își are explicarea lui în trecutul nostru, în antagonismul dintre două clase și în modul cum s-au recrutat câtiva dintre scriitorii noștri. Nu era un timp când se zicea că românul adevărat era la țară, orașele erau ale străinilor sau înstrăinaților? Deci tu, român care te-ai rătăcit la oraș, nu vei găsi nimic din firea ta și, dacă cumva te faci scriitor, întoarce-te tot la lumea de unde ai plecat.

M-am ridicat și eu – mă voi ridica totdeauna – contra influențelor străine, dar numai când pot fi pernicioase, și de acestea au fost și mai sunt la noi. Dar a condamna sistematic, în bloc, orice înrâurire străină, este o aberațiune.

O literatură nu se poate izola; este spre paguba ei să se închidă între ziduri dușmănoase față de altele. Și tocmai noi să nu ținem seama de ce s-a scris și se scrie în alte părți, să ne

credem în stare a produce mai departe și mai bine numai citind scriitorii noștri din trecut sau scormonind literatura populară? Dar suntem încă mici, va trebui încă în multe să facem pe ucenicii altora.

Slăbiciunea literaturii noastre în multe părți vine, mi se pare, de acolo că am rămas și rămânem prea străini de ce au produs de seamă alte literaturi[473].

Densusianu pledează în favoarea procesului de înnoire a literaturii române prin *sincronizarea* sa cu formulele contemporane de artă *occidentală*, înclinând către literatura simbolistă franceză. Profesorul universitar bucureștean așează la baza construcției sale intelectuale principiul latinității. Fidel acestuia, Densusianu cere ieșirea literaturii noastre din *primitivismul carpato-dunărean* prin *asimilare continuă de elemente noi și apropierea sufletului nostru de sufletul european*. Se impune, spune el, depășirea în literatură a universului rural, privilegiat de către sămănătorism și poporanism. Trebuie depășit sentimentalismul promovat de romantismul minor, prin cultivarea *elementului intelectual*. România nu trebuie să rămână o țară agricolă, o *fericită democrație rurală*. A sosit timpul ca ea să construiască o civilitație modernă, de tip urban[474].

Una dintre revistele care au constituit laboratorul de idei al *mișcărilor naționaliste* și de extremă dreapta din România interbelică este revista **Gândirea**, editată la Cluj, bilunar și lunar, de la 1 mai 1921 până în iunie-iulie 1944 (de la nr. 10 din 20 decembrie 1922, la București). În anul 1923 ea este condusă de un comitet compus din Lucian Blaga, Demostene Botez, Al. Busuioceanu, Nichifor Crainic, Adrian Maniu, Ghib I. Mihăescu, Ion Marin Sadoveanu, Al. O. Teodoreanu și Pamfil Șeicaru. În 1928 redacția revistei cuprinde pe Al. Bădăuță, V. Branișteanu, Lucian Blaga, Em. Bucuța, Al. Busuioceanu, Oscar Walter Cisek, Radu Dragnea, Adrian Maniu, T. Moșoiu, Al. Marcu, Petre Marcu-Balș, Gib. I. Mihăescu, Cezar Petrescu, I. Pillat, Dragoș Protopopescu, Ion Marin Sadoveanu, Zaharia Stancu, Sandu Tudor, Tudor

Vianu, Vasile Voiculescu.

Din anul 1926, revista își leagă destinul de Nichifor Crainic. Arătând că *Gândirea nu are azi un program, ci o doctrină și că ea reprezintă expresia unei generații definite ca elită întemeiată pe afinități spirituale: o contemporaneitate nu de vârstă, ci de spirit, în sens spenglerian*, Crainic afirmă că *ideea eticului și ideea spiritualului sunt patrimoniu strămoșesc. Sunt esența permanentă a unui neam. Generația este sinteza vie și prezentă a neamului.*

La rândul său, Lucian Blaga este de părere că *gândirismul reprezintă un efort cu totul aparte, aproape singular, de echilibru, de depășire a imediatului în zonele spiritului.*

Revista *Gândirea* și-a creat o fizionomie proprie, numele său fiind asociat cu termeni precum tradiție, autohtonism, ortodoxie și românism, care sintetizează curentul de idei, original în cultura și literatura română, numit *gândirism*[475].

Invocând legătura dintre trecutul istoric, substratul etnic și credința religioasă, Crainic explicitează, de-a lungul anilor, termenii corespondenți de *tradiție*, *autohtonism* (*românism*) și *ortodoxism*, în comentariul elogiant din eseurile *Isus în țara mea* (Gândirea, nr. 11-12, 1923), *Parsifal* (nr. 8,9,10, 1924), *Sensul tradiției* (nr. 1-2, 1929), *Spiritualitate și românism* (nr. 8, 1936), *Ortodoxie* (nr. 1, 1937), *Modul teandric* (nr. 1, 1940).

Nichifor Crainic (1889 – 1972) este socotit doctrinarul tradiționalismului, al ortodoxiei și al curentului cultural gândirist. În plan cultural, gândirismul a promovat principiile proprii spiritualității ortodoxe. Director al *Gândirii*, Crainic a orientat această revistă în direcția idealului de *regenerare națională* prin recursul la resursele de spiritualitate creștin-ortodoxă.

În *Gândirea*, an IX, 1929, nr. 1-2, din ianuarie-februarie, Crainic publică articolul intitulat *Sensul Tradiției*. În partea sa introductivă, deosebește între ceea ce el numește *romanticii noștri europenizanți din veacul trecut* și *„intelectualiștii" europenizanți de azi*. Influențați de cultura apuseană romantică a secolului al XIX-lea, *romanticii*

descopereau poporul românesc. Deși în materie de reforme sociale și politice, intelectualii secolului XIX recomandau modelul occidental, în zarea culturii, ei se arătau interesați de *izvoarele locale* și promovau *autohtonismul. Romantismul istoric îi călăuzea spre strămoși; romantismul poetic, spre folclor. Europenizanți în ordinea social-politică, ei erau autohtonizanți în ordinea creației literare*[476]. Spre deosebire de romanticii veacului trecut, intelectualii din secolul XX refuză *autohtonismul*, îmbrățișând, în mod nepermis, eronat, modelele occidentale, mai cu seamă pe cel francez în orizontul său raționalist. Procedând astfel, spune Nichifor Crainic, acești intelectuali *tăgăduiesc ideea autohtonă și ideea ortodoxă*.[477] Păcatul lor este acela de a se fi lăsat seduși de prestigiul Apusului, reproducând mecanic idei și valori despre care au doar impresia că sunt proprii Occidentului, că îi reprezintă, cu adevărat, esența.

Crainic se declară împotriva acestei tradiții intelectuale, europenizante, promovând, în schimb, *tradiționalismul*: *tradiționalismul voiește o cultură creatoare de valori autohtone, o creație culturală proprie. Expresie a poporului, creația culturală este în funcție de popor: ale sale dintru ale sale. Menirea pe lumea aceasta a unui popor nu este aceea de a ști, ci aceea de a crea. Menire de a crea ceea ce alții nu au creat și stă numai în natura respectivului popor de a crea. A ști este un mijloc care ajută creația autohtonă. Dar creația – aceasta rămâne ținta supremă! Tradiționalismul, întemeiat pe personalitatea națională, primește elementele oricărei culturi mai înaintate (nu numai ale celei franceze) și le socotește ca stimulente ale acestei personalități. Tradiționalismul, socotind necesară opera de asimilare culturală, îi dă importanța reală, adică secundară, de mijloc, în sporirea forțelor creatoare autohtone*. Pentru tradiționaliști, eterna chestiune a occidentalizării sau a raporturilor cu Occidentul, care încurcă și dezorientează atâtea inteligențe românești, se reduce la un proces firesc de asimilare. Dar dincolo de această asimilare, ținta înaltă rămâne creația proprie. Un Nicolae Bălcescu, un Mihail Kogălniceanu, un B.P. Hasdeu, un Mihail

Eminescu, un George Coșbuc, un Vasile Pârvan sau un Nicolae Iorga ni se înfățișează, spune Nichifor Crainic, sub îndoitul aspect de vastă asimilare a culturii străine și de monumentală creație autohtonă. *Tradiționalismul vede în ei revelații istorice ale substanței de viață permanentă ce zace în adâncul acestui popor*[478].

Nichifor Crainic propune orientarea culturii românești către modelul est-european: *cum noi ne aflăm geografic în Orient și, cum, prin religiunea ortodoxă, deținem adevărul luminii răsăritene, orientarea noastră nu poate fi decât spre Orient, adică spre noi înșine, spre ceea ce suntem prin moștenirea de care ne-am învrednicit. Moștenim un pământ răsăritean, moștenim părinți creștini, soarta noastră se cuprinde în aceste date geo-antropologice. O cultură proprie nu se poate dezvolta organic decât în aceste condiții ale pământului și ale duhului nostru. Occidentalizarea înseamnă negarea orientalismului nostru; nihilismul europenizant înseamnă negarea posibilităților noastre creatoare*[479]. Cultura română aparține spațiului de manifestare propriu spiritualității orientale, iar contactul cu Occidentul provoacă aneantizarea potențialităților sufletului românesc.

Crainic revendică autohtonismul *Semănătorului*. Două idei principale *se desfac* din mișcarea semănătoristă, spune el: *ideea istorică* și *ideea folclorică*. Nicolae Iorga a angajat mișcarea sămănătoristă în direcția idealului *unității politice a românilor*, considerând că acțiunile oamenilor de cultură trebuie să reflecte *crezul național*. De aici *glorificarea trecutului în știința istorică, în poem și în roman, glorificarea poporului – privit în actualitatea lui -, în poezie și în nuvelă. Paseismul Semănătorului era un refugiu în trecut numai întrucât acolo găsea un prototip al unirii și o demonstrație istorică a dinamismului unionist. Țărănismul Semănătorului era o exaltare a eroismului anonim care trebuia să însuflețească armata viitorului război*[480].

Potrivit analizei întreprinse de Crainic, mișcarea sămănătoristă și-a propus să demonstreze, prin mijlocirea operelor literare, *vitalitatea rasei* românești, fapt pentru care acest curent constituie o *apologie a instinctelor pri-*

mare dezlănţuite după tehnica baladelor populare, apologie de altfel excesivă, este de părere ideologul *Gândirii*. Din tablourile literare transpare portretul unui *om teluric*, parte componentă a unei naturi înlăuntrul căreia *instinctele* sunt hotărâtoare. Literatura semănătoristă a înfăţişat un *om al pământului*, *al instinctului teluric*, spune Nichifor Crainic. El amendează această înţelegere a omului ca fiind prins în sclavia instinctelor. *Este sufletul românesc o totalitate de instincte în care n-a intervenit lupta dramatică a conştiinţei morale şi, deci, a conştiinţei religioase*?, se întreabă el retoric. Nici vorbă. Şi acest lucru întrucât românul trăieşte de aproape două mii de ani în credinţa ortodoxismului şi în practica lui. În numele credinţei ortodoxe, românii au înălţat mănăstiri şi biserici, au ţinut piept păgânismului otoman, au făcut danii, prin închinarea de moşii mănăstirilor româneşti, celor de la muntele Athos şi din Răsăritul ortodox. Vechea cultură românească s-a dezvoltat în atmosferă creştină, creaţiile culturale fiind, în majoritatea lor, de esenţă religioasă. Românii nu au dat curs politicilor de catolicizare şi de aducere la protestantism întreprinse de alte neamuri asupra lor, de-a lungul istoriei. Însăşi Unirea cu Roma a unei părţi dintre românii ardeleni este o dovadă, spune Crainic, a *ortodoxismului înrădăcinat în firea poporului român*. Toate vestigiile culturale mărturisesc esenţa ortodoxă a sufletului românesc. Potrivit lui Nichifor Crainic, istoria şi cultura românească nu pot fi înţelese făcând abstracţie de filonul ortodox al sufletului poporului nostru. Odată asumată această realitate a înrâuririi credinţei ortodoxe asupra fiinţei neamului, spune părintele *Gândirii*, se plămădesc izvoarele şi posibilităţile unei noi spiritualităţi în cultura română[481].

Nichifor Crainic taxează înclinaţia de împlinire singulară, exclusiv de natură literară, a autohtonismului românesc, în condiţiile în care autohtonismul este chemat să îmbrăţişeze *toate ramurile creatoare ale spiritului românesc. Semănătorul a avut viziunea magnifică a pământului românesc, dar nu a văzut cerul spiritualităţii româneşti*[482].

Doctrinarul *Gândirii* așează deasupra valorilor promovate de *Semănătorul*, ideile *ortodoxismului. Peste pământul pe care am învățat să-l iubim din Semănătorul, noi vedem arcuindu-se coviltirul de aur al bisericii ortodoxe. Noi vedem substanța acestei biserici amestecată pretutindeni cu substanța etnică. Pentru noi și pentru cei care vor veni după noi, sensul istoriei noastre și al vieții și artei populare rămâne pecetluît dacă nu ținem seama de factorul creștin. El este tradiția eternă a Spiritului care, în ordinea omenească, se suprapune tradiției autohtone. Precum prin harurile tainelor ei, biserica sfințește viața omenească și întreaga făptură, tot astfel caracterele ei cultice s-au adâncît în zămislirile poporului, împrumutându-le un înțeles spiritual mai presus de natura înconjurătoare.*

Regula teologică a tradiției este că această tradiție este valabilă pretutindeni, totdeauna și pentru toți. Ea este regula adevărului universal al Duhului. Tradiția etnică, permanentă și vie în limitele autohtonismului, se eliberează și se spiritualizează, odată absorbită de puterea tadiției eterne a bisericii. Biserica este comunitatea universală întemeiată pe legătura de credință, de speranță și de dragoste a tuturor credincioșilor și, totodată, comunitatea eternă a celor vii cu cei morți și cu cei care se vor naște – sub semnul învierii lui Hristos. Bazată pe aceeași credință, pe aceeași speranță și pe aceeași dragoste, comunitatea națională se regăsește transfigurată în comunitatea bisericii. Ordinea ei locală și temporală se transpune în ordinea universală și veșnică. Ce perspective adânci capătă, bunăoară, cultul strămoșilor prin cultul sfinților, cultul solidarității naționale prin cultul dragostei creștine, credința în vitalitatea noastră prin credința în înviere și nemurire, sensul culturii prin sensul spiritualist al cultului! Dar biserica este [...] indestructibil legată de popor, autohtonismul nostru creator, întemeiat pe adevărurile vii ale poporului, cuprinde în sine posibilitatea unei transfigurări și spiritualizări.

Metoda artei și culturii noastre [o reprezintă] demofilia creștină prin care vom ajunge la înțelegerea adâncului misterios al poporului[483].

Nichifor Crainic acordă o atenție specială tineretului interbelic, *generației tinere*. În opinia sa, spiritul vremii

se identifică cu spiritul tineretului, numeroase state europene căutând să descopere calea adecvată de educare a acestui tineret în spiritul dezideratului național: *Vremea noastră este vremea tineretului. O lume veche se dărâmă, o lume nouă își caută formele de viață. Tineretul de azi este preocuparea universală. Statele în care viața socială își caută mai accentuat noile forme de așezare și-au făcut din această preocupare față de tineret problema principală. Italia fascistă și Rusia sovietică și-au legat destinul de generația tânără. Germania își bizuie triumful pe tineret*[484].

Propagandei ateiste desfășurate de către Rusia sovietică, Nichifor Crainic îi opune creștinismul, în varianta sa ortodoxă. Ortodoxia este socotită a fi soluția de revigorare, deopotrivă națională și morală, a unei generații care a fost victima războiului și care, în prezent, se află sub asaltul barbar al procesului de degradare a moravurilor: *librăriile și chioșcurile gem de tipăritura pornografică în care imaginea trupului gol se întrece cu textul celor mai abjecte apologii ale instinctelor inferioare. O literatură freudistă în toate limbile dă un prestigiu pseudoștiințific tuturor acestor aberații proferate în numele nudismului, al naturismului și al eliberării de obsesiunile sexuale. Tiparul, cinematograful și radiofonia sunt stupefiantele zilnice ale sufletului tânăr. Tolerându-le, statul se face complice la funesta operă de demoralizare a tineretului*[485].

Din pricina Primului Război Mondial, generația tânără a crescut înlăuntrul unei *atmosfere sumbre*: întâia ei mare senzație de viață a fost contactul cu taina morții. Și această senzație a fost hotrâtoare pentru psihologia ei. Psihologia ei este clădită pe morții care îi zac în inimă[486]. Contactul cu moartea, spune Crainic, a sădit în sufletul generației tinere un simț realist al vieții și, în același timp, înclinația către un sens metafizic al existenței.

Analizând profilul studențimii din România, Crainic spune că majoritatea studenților sunt copii ori nepoți de țărani, sufletul lor rezonând cu idealul de sănătate morală a neamului românesc. Spre a înțelege sufletul

tradițional românesc și spre a-i promova interesele în societate, Nichifor Crainic devine avocatul ideologiei denumîte de el însuși *demofilie. Demofilia, care este substanța celei mai bune literaturi și arte românești, este un fel de metodă instinctivă prin care tineretul ajunge la înțelegerea poporului, a datinilor și a instituțiilor lui iubîte. Prin această demofilie, care nu vine din partea politicii, ci de la un Bălcescu, de la un Eminescu, de la un Coșbuc, de la un Grigorescu și de la marii visători care și-au plecat fruntea peste murmurul din veac al poporului nostru, prin această demofilie tineretul pătrunde valoarea unei instituții ca monarhia, care este coloana vertebrală a întregii istorii românești, dar este și suprema viziune de stat a țărănimii. Prin această demofilie, tineretul înțelege însemnătatea covârșitoare de acoperământ spiritual pe care o are Biserica străbună în viața acestui popor*[487].

Creștinismul și, deopotrivă, instituția care îl edifică în sânul societății, Biserica Ortodoxă Română, sunt asumate de către Nichifor Crainic drept bastioane de apărare a ființei noastre naționale în fața pericolului reprezentat de ateismul rusesc și de excesele raționalismului apusean. Prin Biserică, fiii neamului românesc păstrează legătura cu strămoșii, cu trecutul istoric, asigurând, în acest fel, trăinicia poporului nostru în viitor. În doctrina creștină, morții nu au rămas în urmă, *ei se proiectează dincolo de mormintele naturii, în zarea veșniciei care stă înaintea noastră. Cine merge sub semnul crucii spre morții trecutului, merge, de fapt, spre principiul de viață din viitor. Iar cine se reintegrează în Biserică, intră cu adevărat în veșnica familiaritate morală a neamului său*[488].

Unul dintre articolele definitorii pentru viziunea asupra existenței proprie doctrinarului *Gândirii* îl constituie *Puncte cardinale în haos*. Există, spune Crainic, trei moduri posibile de a valorifica, ideatic, existența: idealismul, materialismul și *spiritualismul*, acesta din urmă fiind îmbrățișat de către el. Potrivit idealismului, realitatea la care este chemat individul să se raporteze este *Ideea*. Dar, oricât de ispititoare ar fi această doctrină, ale cărei premise le aflăm la un filosof precum

Platon, ea este *contrazisă la fiecare pas de realitatea dură a lucrurilor*[489]. În viziunea materialismului, lumea este operă a hazardului, fiind dominată de întâmplarea oarbă. Istoria lumii este consecința luptei pentru existență a tuturor împotriva tuturor, omul fiind scutit, în numele dreptului legitim la supraviețuire, de orice răspundere etică pentru faptele sale. Între cele două extreme, N. Crainic preferă spiritualismul. *Dacă idealismul nu recunoaște materia, dacă materialismul nu recunoaște spiritul, nimic din exclusivismul simplist al acestor două doctrine nu atinge doctrina spiritualistă. În aceeași formulă de viață, ea cuprinde și spiritul și materia, soluționând armonios antinomiile celor două doctrine extremiste. Spiritul este afirmat, materia [este] netăgăduită. Dar spiritul este primordial și exercită asupra materiei primatul său patern. Ordinea cosmică, în toată divina ei frumusețe, nu este opera hazardului, ci opera spiritului care își îmbracă în formele existenței pasta amorfă a materiei. Bucată vie de Univers, rezumând întreaga minune a existenței, omul nu este nici umbra irresponsabil spânzurată de idee, nici irresponsabilul animal decapitat și redus la ritmul mecanic al determinismului materialist. El este trup din materie și spirit din divinitate. În virtutea spiritului liber, el domină materia și este factor determinant și activ în întâmplările vieții. Atributul acesta îl face responsabil de actele lui. Doctrina spiritualistă, cuprinzând în amploarea ei fără egal cele două elemente ale vieții, ținând seama, prin urmare, de cele două naturi ale aceleiași realități, este doctrina realismului creștin.*[490]

Potrivit lui Nichifor Crainic, omul care crede în ordinea spirituală a lumii nu își pierde cumpătul, fiind încredințat intim că ordinea este imanentă lumii, dezordinea fiind doar un gest cosmic trecător. Haosul, pe de altă parte, reprezintă cauza și consecința doctrinei materialiste. Potrivit viziunii spiritualiste asupra lumii, aceasta este creată și organizată în materialitatea sa de către spiritul inteligent. Lumea este guvernată de principii teleologice, fapt pentru care ea are în vedere fructificarea unor scopuri clare. Ordinea prezentă în univers, la nivel macro, se reflectă la nivel micro, în

viața individului: *angrenat în ordinea spirituală, omul are misiunea, liber acceptabilă, de a trăi și a lucra în analogie cu Spiritul suprem. În virtutea libertății și a personalității, fiecare își poate găsi locul vocației sale în marea constelație a vieții. El nu este izolat în natură și în mijlocul semenilor săi, ci legat de întreg prin sentimente puternice, instinctive și spontane. Aceste sentimente instinctive și spontane, stă în puterea voinței lui libere să le intensifice sau să le tăgăduiască*[491].

Ordinea socială se realizează plecând de la promovarea, în sânul comunității, a valorilor familiei, neamului și țării. Potrivit concepției spiritualiste, îmbrățișate de către Crainic, omul este factor al armoniei universale și sociale, menirea sa fiind aceea de a *desăvârși în constelația familială și în colectivitatea națională reflexul marii armonii cosmice al cărei spectacol grandios ni-l oferă bolta Universului*[492].

Ideologul *Gândirii* socotește democrația drept un regim politic izvorât din idealurile promovate de către doctrina materialistă. Irresponsabilitatea morală, proclamată de materialism, este practicată de partidele politice: acestea nu reprezintă interesele poporului, ci sunt simple societăți anonime pe acțiuni, spune Crainic.

În spiritul teoriei formelor fără fond, democrația este o mască. Dincolo de aparența drepturilor omului, votului universal, alegerilor libere, libertății individuale și a participării tuturor cetățenilor la suveranitatea politică, democrația are ca scop, în realitate, valorificarea materială, ea fiind o întreprindere îndătărul căreia stă banca[493].

În anul 1938, N. Cainic publică lucrarea *Ortodoxie și etnocrație*, care se constituie într-o pledoarie în favoarea unor valori precum: românism, ortodoxism, autohtonism, solidaritate spirituală țărănească, națiune de esență creștin-ortodoxă, naționalism creștin, corporatism etnocratic, stat etnocratic românesc. În cuprinsul statului naționalist, al cărui proiect este schițat de către Crainic, sunt privilegiate *principiul etnic* și *tradiția spirituală* românească, tradiție pur creștină. În viziunea directorului Gândirii, *Biserica* joacă un rol absolut în

ceea ce privește mântuirea sufletului. Pe pământ, Biserica pregătește în sufletele credincioșilor mântuirea, mântuire consfințită de Isus Hristos cu ocazia Judecății de Apoi. Biserica ne familiarizează sufletul cu o ordine de existență diferită față de viața pământească, respectiv, existența veșnică. Desăvârșirea sufletului creștin, prin Hristos, transcende viața efemeră pământească, pecetluind destinul omului în veșnicie[494].

Crainic recunoaște ființei omenești atributul liberului arbitru. Stă în voința liberă a individului să se bucure de lumina lui Dumnezeu, de veșnicia petrecută în compania Sa. Împărăția Cerului este una a iubirii. Pe pământ, instituția Bisericii reprezintă antecamera veșniciei, înlăuntrul său fiind înglobate neamurile și statele. *Un stat creștin intră cu timpul și spațiul său mărginit în eternitatea Bisericii și, aderând la destinația suprafirească a omului, îi va da acestuia putința să-și îndeplinească atât obligațiile către Cezar, cât și obligațiile către Dumnezeu. În acest caz, care nu este altceva decât rânduiala lumii de la Hristos încoace, insul se dezvoltă în cadrul familiei, al profesiunii, al statului* și al *Bisericii. Viața noastră de sub soare fiind însă o pregătire proporționată nemuririi de dincolo de groapă, se înțelege lesne de ce cadrul familial, cel profesional și cel statal se subordonează ierarhic cadrului ecumenic sau universal, care este Biserica. Ea este împărăția iubirii, și imaginea acestei iubiri răsfrântă în acțiunea omului se repercutează ca obligații morale asupra fiecăruia din cadrele subordonate*[495].

Pe urmele pildei oferite de către Isus Hristos, ideologul *Gândirii* ne îndeamnă să revenim la mintea pură, la sufletul de copil, la curățenia conștiinței infantile, dacă dorim să moștenim Împărăția Cerurilor. Să nu confundăm cultura cu religia. În cultură, care *este un fenomen omenesc progresiv, o acumulare necontenită de idei și de cunoștințe noi, copilul nu poate să fie măsura noastră. El este un fermecător ignorant, pe care trebuie să-l ridicăm treptat la nivelul nostru de instrucție. Procesul religiei se petrece invers față de procesul culturii. Ce reprezintă din punct de vedere creștin copilul nou-născut în această lume și renăscut prin baia*

misterioasă a botezului? El reprezintă însăși simplitatea și puritatea absolută în felul ei. Frăgezimea naturii lui neatinsă încă de arșița patimilor din lume, virginitatea spiritului său care nu cunoaște încă răul, neprihana de crin a inimii lui fac din această ființă un înger în trup, destinat parcă numai zâmbetului și bucuriei fără sfârșit. Această nevinovăție inițială nu se va păstra de la sine, de-a lungul vieții, ca un absolut incoruptibil. Înclinările către patimă se vor ivi progresiv odată cu creșterea și cu dezvoltarea instinctelor din natura omenească. Tot secretul educației creștine stă în strădania continuă de a asigura instinctelor din om funcția normală spre binele lui și al semenilor lui și de a nu le lăsa să devieze catastrofal în patimi. Educația, exercițiul eroic al voinței, constă din sforțarea continuă de a păstra pe om la nivelul sublim al purității și al simplității cu care a venit odinioară pe lume ca prunc. Astfel, măsura virtuții omenești este copilul. Suntem atât de creștini câtă copilărie pură am izbutit să păstrăm în noi până la sfârșitul vieții[496].

În doctrina creștină, spune Crainic, simplitatea spiritului (sărăcia cu duhul) și puritatea inimii reprezintă calea către sfințirea omului. Cei săraci cu duhul sunt binecuvântați de către Mântuitor cu fericirea de a trăi în împărăția cerurilor. Cei curați cu inima sunt binecuvântați de El cu fericirea de a-l vedea pe Dumnezeu. Spiritul omului este cel care cunoaște. Inima sa este cea care iubește. Inima reprezintă zarea sufletească în interiorul căreia se nasc sentimentele și de unde pornesc impulsurile către acțiune. Religia este cunoaștere și iubire față de Dumnezeu. Grație simplității, sărăciei spiritului său, omul este în stare să se apropie spiritual de Dumnezeu, să-L cunoască[497]. Omul este înzestrat de către Dumnezeu cu rațiune, aceasta fiind imaginea Sa întipărită în sufletul omenesc. Spre a-l cunoaște pe Dumnezeu în sine însuși, spiritul omului trebuie să se dezbrace de cunoștințele inutile, să devină simplu, să se obișnuiască cu solitudinea spirituală. *Numai izolat astfel în singurătatea lui lăuntrică, adică sărăcit de toate imaginile secundare, spiritul nostru poate regăsi pe Dumnezeu în imaginea primordială sau în ideea divină din el. Dacă despre cultură*

s-a spus că este cea care rămâne în suflet după ce am uitat tot ce am învățat, cu atât mai mult se poate spune în legătură cu Dumnezeu: îl vom avea cu atât mai deplin în noi cu cât mai săraci vom izbuti să fim de imaginile absorbite din lumea din afară de noi. Căci dacă Dumnezeu este spirit simplu, el nu se poate cunoaște decât printr-o desăvârșită simplitate a spiritului omenesc. Dar ajungând la Dumnezeu pe această cale, învățatul revine, de fapt, la simplitatea nativă a copilului[498]

Ajungând să se împărtășească din lumina cunoașterii spiritului divin, omul începe să-și pună ordine în pasiunile care-i cutreieră inima. Cunoscând natura lui Dumnezeu, sufletul nostru ajunge să-l iubească. Inima care-l iubește pe Dumnezeu se străduiește să se elibereze de patimi, purificându-se. *Iubirea creștină urmează aceeași cale ca și cunoașterea creștină. Când cunoaștem pe Dumnezeu, toate lucrurile din această lume ni se luminează prin el. Tot astfel, când am ajuns să iubim pe Dumnezeu, toate lucrurile din lume ne vor părea bune și vrednice de iubit. Căci Dumnezeu este iubire nemărginită și iubirea lui cuprinde și pe cei tari și pe cei slabi, și pe cei drepți și pe cei păcătoși. Asemenea lui Dumnezeu, creștinului adevărat, care este sfântul, lumea întreagă i se va părea vrednică de iubit pentru toată frumusețea și bunătatea din ea și vrednică de iertare pentru tot păcatul care o desfigurează. Omul, care s-a ridicat cu inima pe această culme a iubirii, a realizat armonia și frumusețea raiului în sufletul său și trăiește cu adevărat în împărăția lui Dumnezeu*[499].

Dacă viața pământească se desfășoară între leagăn și mormânt, viața creștinului ortodox se desfășoară între Botez și sfânta Împărtășanie. Prin simplitatea inimii, omul cunoaște harul. Prin puritatea inimii, el se lasă pătruns de iubirea lui Dumnezeu. Prin sfântul Botez și prin sfânta Împărtășanie, omul trăiește în orizontul *spiritualului*.

Nichifor Crainic se declară împotriva democrației și în favoarea a ceea ce el numește *naționalismul creștin*. Afirmarea ideii creștine în lupta politică este o necesitate pentru neamul românesc și pentru statul național român. Democrația occidentală este socotită

responsabilă pentru exacerbarea individualismului și pentru întronarea sistemului de exploatare a maselor. Îmbrățișând ideologii occidentale, străine de sufletul românesc, elitele promovează individualismul imoral și decreștinarea. Clasa conducătoare românească este incriminată de către ideologul Gândirii pentru vina de a se fi desolidarizat, spiritual, de neamul căruia îi aparține[500]. Soluția propusă, în contextul contaminării societății românești de către individualismul apusean, o reprezintă consolidarea unității etnice și a solidarității de neam sub cupola spirituală a ortodoxiei. Neamul românesc trebuie să trăiască într-un stat călăuzit de legea lui Isus Hristos.

Fiecare neam se bucură de înzestrările propriului spirit național. În articolul intitulat *Spiritul autohton*, Crainic se pronunță în favoarea promovării, în creațiile culturale românești, artistice, filosofice, politice, și a românismului, respectiv autohtonismului. *Autohton înseamnă, mai întâi, pământ propriu și tot ce derivă de la pământ și conține proprietățile lui; autohton înseamnă cetate proprie, adică în graiul de azi, stat propriu și tot ce derivă de la stat și poartă pecetea proprietăților lui; autothton înseamnă patrie proprie și toate derivațiile și însușirile ei; autohton înseamnă, neam propriu și tot ce răsfrânge lumina geniului său particular. Autohtonia este o profundă rezonanță istorică sau o imemorabilă continuitate de stăpânire din generație în generație, din veac în veac, din mileniu în mileniu; este o moștenire cu rădăcini sufletești în pământul țării, adică strămoșii îngropați în el; ea nu se bizuie atât pe zapise, cât pe mormintele bătrâne, care dau țării prestigiul sacru de patrie. Această proprietate neîntreruptă, cu îndoit înțeles – fizic și sufletesc, ca să se mențină de-a lungul veacurilor, presupune voința de conservare și puterea de apărare organizate în stat propriu. Statul este însăși energia organizată a neamului în voința de a rămâne stăpân pe pământul autohton, care are pentru el și numai pentru el prestigiul sacru de patrie. Statul este expresia politică a conștiinței autohtone*[501].

Potrivit lui Crainic, nu este îndeajuns pentru un neam să vorbească o limbă comună și să locuiască o

vreme pe același teritoriu, spre a fi înzestrat cu *personalitate etnică*. Pentru a dobândi acest statut spiritual, neamul respectiv trebuie să se desprindă din stadiul de natură și să intre în cel de cultură. *Semnul acestei treceri este cunoașterea integrală de sine însuși, de patrimoniul comun, identic în timp, delimitat în spațiu, dar nețărmurit ca finalitate de viață. Sunt proprietarul firesc al unui pământ, sunt proprietarul moral al unei patrii, sunt proprietarul politic al unui stat în măsura în care toate aceste lucruri scumpe se contopesc în conștiința unei destinații superioare, vrednică să trăiești, să suferi, să te bucuri și chiar să mori pentru ea. Statul însuși nu ar avea decât o semnificație biologică dacă lumina spiritului nu ar da contur și adâncime tuturor acestor lucruri care alcătuiesc specificul personalității naționale. Sensul acestei personalități este un atribut al culturii. Cultura dă conținut memoriei neamului; ea generalizează ceea ce este local sau provincial, ea revelează ceea ce este latent în sufletul lui, ea transformă în idei-forțe patrimoniul comun și anticipează în forme ideale aspirațiile și posibilitățile viitoare*[502]. Dacă dorim să cunoaștem fizionomia spirituală sau personalitatea unui neam, se cuvine să-i cunoaștem cultura.

Nichifor Crainic afirmă că spiritul autohton articulat în cultură reprezintă conștiința identității în timp a neamului și a omogenității sale în spațiu. Timpul în care autohtonismul se desfășoară ca suflet exprimat în fapte alcătuiește istoria națională. Spațiul în care el se afirmă ca putere omogenă a sângelui alcătuiește geografia națională[503]. Indiferent de epoca istorică înlăuntrul căruia viețuiesc, indivizii se recunosc conaționali; ei aparțin aceluiași neam. Memoria istorică și intuiția prezentului oferă indivizilor *sentimentul moral de proprietate națională*.

În ceea ce privește neamul nostru, Crainic este de părere că, mai presus de constituția juridică există constituția sângelui și a sufletului românesc, singurul fundament real și singura garanție a vieții statului român[504]. Ideologul *Gândirii* pledează în favoarea *primatului elementului românesc* în cultură, în politică și în societate. Această întâietate este justificată prin recursul la isto-

rie; meleagurile românești au fost mai întâi locuite de români, etnicii aparținând minorităților naționale așezându-se ulterior pe pământul românesc, în urma *năvălirilor* (cazul ungurilor), *colonizărilor* (situația germanilor) sau *prăpăștirilor* (circumstanța evreilor). Crainic declamă primatul istoric al neamului românesc, acesta fiind socotit posesor al suveranității naționale. El deplânge faptul că, de la o vreme, România se află *la dispoziția și în slujba străinilor*[505] și afirmă imperativul redobândirii de către români a conștiinței de stăpâni peste propria lor țară. Este dezavuată democrația drept regim politic permisiv cu străinii; aceștia au ajuns, în cadrul sistemului constituțional actual, să beneficieze de roadele moștenirii spirituale și economice românești. Crainic pledează în favoarea acțiunii de recuperare a sentimentului de *stăpânire românească. Sentimentul de stăpân se dezvoltă mai cu seamă din cultul istoriei. Neamurile celelalte să audă mereu că sunt venite peste noi fie prin năvălire – ca ungurii – fie prin colonizare – ca germanii – fie prin infiltrație lentă – ca evreii. Să știe mereu că pământul unde s-au așezat ne aparține nu de la o dată oarecare, ci din negura maiestuoasă a miturilor. Apariția neamului nostru în spațiul său este un fenomen firesc cum este țâșnirea izvoarelor din coastele Carpaților*[506].

În viziunea lui N. Crainic, democrația a falsificat conștiința de stăpân a națiunii române; de aceea, democrația trebuie substituită, din punct de vedere politic și constituțional, cu regimul etnocratic. Regimul etnocratic se revendică de la strămoși și promovează interesele neamului românesc. *Numim etnocrație voința politică a rasei autohtone de a face din stat expresia proprietăților ei și organul misiunii ei în lume. Dacă democrația a deplasat centrul de gravitate al statului spre periferia minoritară, etnocrația este îndreptățită să-l reașeze în personalitatea națională a majorității care l-a creat. Dacă statul român ar fi rezultat din colaborarea mai multor națiuni, caracterul lui democratic s-ar impune ca o necesitate de echilibrare a intereselor lor. Dar din moment ce el este opera puterii românești, caracterul etnocratic, ce trebuie să i se imprime, este singura consecință a logicii*

lucrurilor. Statul român este organizarea dinamică a națiunii, care l-a întemeiat și a cărui forță îi garantează existența. Sentimentul de proprietate al autohtonilor, conștiința lor de stăpâni ai țării și voința lor de continuitate prin el trebuie să-și articuleze afirmația supremă[507]. Crainic pledează în favoarea etnocrației corporative, regim care garantează primatul etnic în viața publică. Sociologia corporatistă concepe națiunea drept organism viu, ale cărui funcțiuni creatoare nu sunt clasele, ci profesiunile[508]. Valorificarea politică a profesiilor implică, pe de o parte, suprimarea luptei de clasă, pe de alta, dispariția partidelor. Partidele politice sunt găsite țapi ispășitori pentru erodarea forței sentimentului de solidaritate națională. Soluția politică pentru modernizarea României o constituie instituirea *corporatismului etnocratic*, regim politic original, care presupune restabilirea dominației românești, potrivit legii sângelui și duhului românesc, reîntronarea majorității etnice (românești) în centrul de gravitate al statului și reîmproprietărirea acesteia în patrimoniul strămoșesc[509].

Programul Statului Etnocratic românesc, sintetizat de către Crainic în anul 1937, cuprinde secțiuni dedicate organizării statului etnocratic autohton, societății naționale, bisericii ortodoxe, culturii naționale, agriculturii, industriei și comerțului statului român, și recomandări privind moralitatea publică. Principiile pe care se fundamentează această construcție ideologică sunt rezumate în aserțiunile: *România a fost și trebuie să fie statul etnic al românilor. Statul este organizarea dinamică a națiunii prin voința și puterea românilor neaoși. Voința de a trăi a neamului se exprimă prin organizația politică a statului etnocratic. Stat naționalist înseamnă stat etnocratic, adică stat care există prin voința și prin puterea neamului nostru*[510].

Fundația statului etnocratic este formată din pământul și neamul românesc. În formula lui Crainic, statul etnocratic reprezintă voința de putere și de mărire a națiunii române. Elementele sale sunt pământul, sângele, sufletul (românesc) și credința (ortodoxă). Numai

românii *adevăraţi* garantează perenitatea statului românesc, întrucât aceştia i-au dat naştere prin sacrificiul sângelui lor. Dintre etniile care trăiesc pe pământul românesc, cea română este legitimă a revendica primatul politic şi naţional, dat fiind faptul că ea este mai veche decât oricare alt neam. Naţiunea sau neamul constituie o identitate istorică, fiind omogenitate de sânge, comunitate de suflet, voinţă de viitor.

Statul etnocratic propus de către N. Crainic asumă naţiunea drept entitate compusă din categorii diferite de muncă sau profesiuni, precum plugari, ciobani, podgoreni, avocaţi, arhitecţi, preoţi. Profesiunile sau categoriile de muncă sunt funcţiuni organice ale vieţii naţionale. Ele oferă aluatul din care se plămădeşte solidaritatea etnică. Se impune, în viziunea ideologului *Gândirii*, reglementarea juridică a unui nou regim al muncii, pe baza principiului *proporţionalităţii numerice* (numerus clausus), potrivit criteriului etnic, în toate profesiile manuale şi intelectuale care alcătuiesc viaţa naţională.

Încă din anul 1932, în cotidianul *Calendarul*, Nichifor Crainic pledează în favoarea ideii substituirii pluripartidismului cu organizaţiile de tip profesional. În acelaşi timp, el se pronunţă împotriva sufragiului universal, împotriva parlamentului şi parlamentarismului. În anul 1937, în articolele publicate în *Gândirea*, - *Spirit autohton*, *Ortodoxie şi etnocraţie* -, el ajunge să concluzioneze: *nu urâm democraţia pentru democraţie, ci pentru că ea a falsificat conştiinţa de stăpân a naţiei noastre*.

Tânăra Generație interbelică

Figuri reprezentative și opțiuni doctrinare

La sfârșitul lui august 1927, Mircea Eliade trimitea redacției ziarului *Cuvântul* din București, de la Geneva, unde se găsea pentru câteva săptămâni cu o bursă a Societății Națiunilor, primul său articol din seria intitulată *Itinerariu spiritual*. În articolele subsumate *Itinerariului spiritual*, el se adresează unei „generații", generației sale, una care asuma o identitate aparte, marcată, în vremea copilăriei, de tragedia războiului mondial și a ocupației străine: *viața, izbindu-ne dureros și precoce, ne-a apropiat de realitățile necunoscute celorlalți*, nota Eliade în *Itinerariu spiritual I*, articol publicat în *Cuvântul* din 6 septembrie 1927[511].

Cuvintele de ordine ale *tinerei generații* sunt experiență, experiențialism, trăirism. Experiențele pe care tinerii caută a le trăi pot fi de natură intelectuală, psihologică, morală, estetică sau religioasă. Tinerii intelectuali doresc să guste viața, să o trăiască până în marginile sale radicale, asumându-i adevărurile ultime și, în egală

măsură, luând asupra lor consecințele unei existențe care se vrea a fi trăită plenar, absolut. Distanțându-se de „bătrâni", respectiv de generația precedentă, cea care purtase războiul și împlinise idealul Unirii, *tinerii* se află în căutarea unor perspective personale asupra realității și a unor valori noi, care să le jaloneze existența. Rolul *experiențelor* este, în înțelegerea lor, acela de a le forma o *personalitate elastică*, dornică *să trăiască periculos*, o personalitate care să le încetinească mersul pe drumul către *maturitate*, către *sistem* sau spre diverse *idei politice*, după cum spune tânărul M. Eliade din *Itinerariu spiritual V*, publicat în Cuvântul, 23 septembrie 1927[512].

Spre a înțelege tonusul cultural și spiritual propriu *Generației tinere*, ne oprim asupra personalității profesorului Nae Ionescu, *mentorul* unora dintre tinerii intelectuali care s-au afirmat în perioada interbelică, patronul spiritual al *Tinerei Generații*. **Nae Ionescu** (1890-1940) a făcut studii de filosofie la București. Între 1913 și 1919, el se află în Germania, unde își susține, la München, doctoratul. Revenit în țară, *magistrul* îi remarcă pe studenții Mircea Eliade, Emil Cioran, Constantin Noica, Mihail Sebastian și Mircea Vulcănescu, pe care îi invită să colaboreze la ziarul său, la *Cuvântul*.

Profesorul promovează valori și idei proprii tradiționalismului, ortodoxismului și naționalismului. La Universitatea din București, Nae Ionescu ține cursuri și seminarii de metafizică, în perioada 1928-1929, 1929-1930 și 1936-1937. În viziunea sa, un curs de filosofie trebuie să fie *gândire în veșnică mișcare, o gândire în căutarea unor puncte de sprijin, pentru orientarea noastră spirituală în mijlocul realității*[513]. În propria sa activitate de *filosofare*, gânditorul este singur, fapt pentru care originalitatea cunoaște, în filosofie, un sens cu totul special. Originalitate nu înseamnă propriu-zis a gândi așa cum nu s-a mai gândit până în momentul de față, ci a gândi *direct*, *prin sine*, *propriu*. Filosofia se constituie într-o funcție superioară de *echilibrare a personalității gânditoare în raport cu lumea experienței posibile, cu universul multiplelor proble-*

me care așteaptă să fie deslușite. Filosofia nu are menirea de a oferi soluții universale problemelor existențiale, ea nu este chemată să furnizeze insului adevăruri definitive. Filosofia, le spune Nae Ionescu studenților săi, îl încurajează pe om să *gândească* în zarea unor probleme vitale pentru propria sa existență. Cât privește prelegerile sale de filosofie, Magistrul le asumă drept prilej de declanșare, în rândul studenților a *mecanismului filosofic*: *importă ca fiecare dintre noi să-și precizeze cadrele în care se mișcă gândirea în domeniul acesta al spiritualului și să gândească personal – cât de greșit, indiferent -, dar să gândească, să facă sforțări de gândire personală în aceste cadre, pe care un curs de filosofie este ținut să le precizeze*[514]. Nae Ionescu este de părere că filosofia (sau metafizica) are ca punct de plecare impulsul nostru de a ne *pune de acord cu realitatea* înlăuntrul căreia trăim. Filosofia/metafizica ne ajută să ne *orientăm în realitate*: atunci când ne este închegată personalitatea spirituală, suntem pregătiți să ne raportăm la realitate, spre a o analiza și interpreta, fără ca adevărurile descoperite cu acest prilej să ne tulbure ființa lăuntrică. Echilibrul propriei personalități spirituale ne facilitează deslușirea raporturilor care se instituie între noi și realitate: metafizica reprezintă *conștiința raporturilor dintre tine și realitate și încercarea de a valorifica [în mod] conștient această realitate externă. În clipa în care individul se bucură de capacitatea de a fi indiferent din punct de vedere spiritual față de produsele culturii, atunci când el rămâne rece față de tot ceea ce trăiește, el este pregătit spiritual pentru a se întâlni cu problematica metafizicii, întrucât sufletul său nu se mai află în primejdia de a fi tulburat – nimic nu se mai răsfrânge emoțional și sentimental asupra sa*[515].

Spre a fi dobândită, metafizica necesită o viziune personală holistă asupra existenței. Insul care vrea să dezbată probleme metafizice trebuie să ajungă cu experiența lui personală până la limitele extreme ale existenței[516]. Metafizica furnizează o viziune de ansamblu asupra existenței, constituind preocuparea celor care, ratându-și mântuirea, veșnicia, se străduiesc să

se echilibreze în interiorul existenței pământești, înlăuntrul condiției umane așa cum poate fi valorificată ea în această viață. Echilibrul interior survine în clipa în care conștiința ajunge la o înțelegere totală și armonică a existenței[517]. În vreme ce experiența religioasă asigură calea spre mântuire, metafizica prilejuiește dobândirea unei stări sufletești de împăcare cu sine. Omul caută să-și înțeleagă existența, să îi ofere un rost, prin intermediul gândirii metafizice sau filosofice, ajungând la soluții relative, care depind de contextul existențial, de epoca și mediul în care insul își duce viața. Nu există, astfel, soluții metafizice universal valabile.

Dat fiind faptul că metafizica se fundamentează pe *experiență personală*, istoria filosofiei este o istorie de sisteme, una a *punctelor de vedere* valabile într-un anumit moment al spațiului și timpului, într-o anumită cultură, în interiorul unei comunități având propriul său specific. Aceste *perspective* au o valoare absolută pentru cel care le îmbrățișează, dar ele își păstrează caracterul relativ, întrucât, după cum am amintit, pentru Nae Ionescu nu există soluții metafizice general valabile. Pornind de la această teză, Profesorul își argumentează propriul punct de vedere asupra existenței, propriul sistem filosofic, *trăirismul*: *filosofia sau filosofarea este un act de viață, un act de trăire. Filosofia este un act de viață, un act de trăire; propriu-zis a filosofa înseamnă a reduce realitatea sensibilă la necesitățile personalității tale, așa cum este ea închegată, bine sau rău; aceasta înseamnă filosofia – a deforma realitatea sensibilă și a încerca să o pui de acord cu tine însuți, a-ți proiecta structura ta spirituală asupra întregului cosmos. Dacă veți spune că aceasta nu este adevărat, eu nu pot să vă dovedesc că este adevărat decât raportându-mă la istoria filosofiei și căutând să explic multiplicitatea de sisteme, pe de o parte, incapacitatea adevărului filosofic de a deveni obiectiv, pe de altă parte, și, în sfârșit, caracterul de absolut pe care-l are fiecare cunoștință filosofică [...]. Fiecare mare personalitate gânditoare are un anumit fel de orientare în fața existenței – atât și nimic mai mult; dar, din această orientare, sau iese o lume subiectivă prin*

excelență, sau această orientare este caracteristică și definitorie pentru întreg sistemul în care se valorifică existența[518].

Reluând o idee a lui Friedrich Nietzsche, Nae Ionescu este de părere că nu putem înțelege viața în absența procesului de *evaluare* sau *interpretare*. Filosoful german exprimase punctul de vedere potrivit căruia orice cunoștință pe care o putem avea nu este decât o *interpretare* a fenomenelor, valorilor, simbolurilor vieții, a existenței însăși, interpretare realizată de un anumit subiect, al cărui adecăr nu poate fi decât subiectiv; adevărul nu există în sine, independent de subiect, fiind sinonim interpretării; adevărurile și pretențiile noastre de cunoaștere a realității sunt simple *interpretări din anumite perspective*, având un caracter personal, subiectiv.

Potrivit lui Nae Ionescu, există diverse moduri de a interpreta, de a *valorifica realitatea*, care reprezintă puncte de vedere, proprii fiecărui gânditor. Punctele personale de vedere nu au un caracter absolut; ele sunt în corespondență cu spiritul timpului în care trăiește individul, fiind condiționate de acest spirit al veacului. Există, spune Nae Ionescu, *mentalități care depășesc tipul individual și care devin structură a unei generații*; există așa-numitele *generații spirituale*, unități trăind cam în aceeași vreme și cam în același loc și având, prin urmare, anumite *afinități elective*, anumite înrudiri unele cu altele[519].

Deși soluțiile metafizice au un caracter relativ, prin raportare la istoria filosofiei, pentru individul care le asumă, ele au un caracter absolut. Omul nu poate gândi metafizic în afara colectivității din care face parte, independent de *experiența* personală, autonom față de epoca istorică în care trăiește ori față de grupul social sau de neamul înlăuntrul căruia viețuiește. *Există o relativitate a soluțiilor metafizice atunci când considerăm, din afară, activitatea metafizică a oamenilor, când stabilim prin urmare existența unei diversități de soluții metafizice în desfășurarea istorică a omenirii; dar nu există propriu-zis relativitate metafizică, relativism metafizic, înlăuntrul problemelor metafizice,*

fiecare soluție fiind oarecum în chip absolut legată de o anumită structură spirituală și de un anumit moment istoric. Există, pentru fiecare moment istoric, o soluție, nu optimă, [...] ci o soluție pur și simplu, care este singura în stare să verifice și să satisfacă experiența noastră[520].

Sistemul filosofic promovat în rândul studenților săi de către Nae Ionescu – *trăirismul* – are ca punct de plecare *experiența*, experiență proprie unei epoci, generații sau persoane. *Experiența reprezintă totalitatea faptelor care ajung la cunoștința unei epoci, totalitatea nediferențiată, totalitatea nesistematizată a acestor fapte*[521]. Mircea Eliade, Emil Cioran, Constantin Noica, Mihail Sebastian, Mircea Vulcănescu au îmbrățișat, pe urmele profesorului lor, idealul experiențialist al existenței.

Având în vedere faptul că preocuparea metafizică trebuie să valorifice experiența omului în totalitatea sa, cea dintâi problemă metafizică este aceea a *ființei* în genere. Ființa este tot ceea ce poate fi subiect. Subiectul există în el însuși, obiectul neexistând decât în raport cu subiectul. O categorie aparte de subiecte este alcătuită din ceea ce numim generic *eu; eul este subiectul care cunoaște ceva*. În interpretarea lui Nae Ionescu, *eul* poate fi înțeles, înlăuntrul totalității experienței, drept un *punct de reper*: *din momentul în care eu vreau să mă orientez în mijlocul experienței, totul se raportează la mine, eu sunt centrul de reper*[522].

Eul individual *există în sine însuși*, constituind propriul obiect de *trăire imediată*. Omul este capabil să înțeleagă alteritatea numai prin analogie cu propriul eu, cu trăirile sau experiențele personale. Insul ajunge să-și cunoască semenii prin același proces prin care se cunoaște pe sine: *este de netăgăduit că tot ce se întâmplă, se întâmplă într-un fel pentru mine; tot ceea ce se întâmplă, tot ceea ce cred eu sau știu eu că se întâmplă. Deci, tot ce se întâmplă, se întâmplă în funcție de mine. Că există oameni și în afară de mine, este exact. Dar oamenii aceștia care există în afară de mine nu există, pentru mine, decât prin mine: decât ca o cunoștință a mea. Eul acesta care cunoaște, eul acesta care*

are o experiență, pentru care experiența există în adevăr și care concentrează, totalizează, închide în el tot ceea ce există, eu, vorbind de experiența mea, și eu, vorbind de experiență, vorbesc implicit de experiența mea, această experiență a mea este ceva raportat la mine. În afară de această raportare la mine, pentru mine nu există nimic; oamenii ceilalți probabil că au și ei un eu al lor. Probabil. Eu însă nu pot să știu asta decât pe cale de analogie, din punctul de vedere al meu[523].

Din perspectiva trăirismului, ceea ce contează în viață este experiența personală a individului, trăirile sale; această experiență personală este constituită dintr-o sumă de cunoștințe asimilate de către *eu*, eul fiind *conștiința de sine a omului*. Trăirismul nu înseamnă subiectivism cu orice preț, nu înseamnă solipsism. Realitatea exterioară nu este rodul imaginației omului. Să ne ferim a crede că realitatea este o construcție a percepției și intelectivității subiectului. Omul, spune Nae Ionescu, trăiește în funcție de oameni, el își ia calitatea lui de om de la colectiv, de la oameni[524].

Ființă înzestrată cu o conștiință metafizică, omul trăiește cu nevoia de a se simți în echilibru în relația sa cu universul. El caută să se liniștească, să se echilibreze în cuprinsul propriei sale existențe. *Singura problemă pe care are să o rezolve omul în existența lui științifică, metafizică, filosofică, artistică este găsirea soluției pentru ca această existență să se petreacă fără tragedie, ca această existență să nu reprezinte pentru noi un dezastru*[525].

În centrul sistemului metafizic al lui Nae Ionescu se află, așadar, omul, dimpreună cu existența sa, cu *trăirile* sale, cu multiplele sale *experiențe*. Omul își trăiește propria existență, își valorifică propriile experiențe. *Actul de trăire* propriu omului reprezintă punctul de plecare al metafizicii.

Actul de trăire, *trăirismul* constituie, în egală măsură, premisa atitudinii religioase a individului. Religia este, pentru mentorul generației tinere, *trăire*, ea este viață, *magnificare a existenței prin îndurarea lui Dumnezeu*[526]. Viața religioasă autentică se desfășoară în cadrul Bisericii, iar

pentru români ortodoxia este singura rețetă metafizică de mântuire a sufletului. Nae Ionescu consideră credința creștină, în denominația sa ortodoxă, drept esențială pentru definirea sufletului românesc: *în chip natural, istoricește, românii sunt, în marea lor majoritate – deci, în normalitatea lor – prezentă și trecută, ortodocși. De îndată ce confesiunea, realitate istorică, face parte integrantă din cealaltă realitate istorică, națiunea, urmează că în definiția noțiunii „român" și în constituția realității „român" intră ca notă, respectiv componentă, esențială, ortodoxia. A fi român, nu „bun român", ci român pur și simplu, înseamnă a fi și ortodox*[527].

Nae Ionescu împarte istoria omenirii în două: o parte din aceasta se desfășoară înainte de întruparea lui Dumnezeu Tatăl în Fiul Său, Isus Hristos; a doua parte, care cuprinde și viața noastră, se revendică de la momentul istoric în care Dumnezeu Tatăl s-a făcut om, prin nașterea lui Isus Hristos, respectiv întruparea lui Dumnezeu în Isus. *Această apariție a lui Hristos, anunțată de Legea veche în zeci și sute de chipuri, este faptul fundamental al adevăratei antropologii ca înțelegere a omului. Omul fusese creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu; dar păcatul originar însemna căderea definitivă; izgonirea lui din Paradis echivala cu o schimbare de esență, schimbare pe care Mesia ar putea să o anuleze. Numai omenirea lui Hristos a desfăcut cercul de fier al acestei veșnice și întunecate robii. Căci Dumnezeu, în cea de-a doua ipostază a Lui, a devenit om, s-a purtat printre oameni și le-a trăit viața în forma ei veșnică și absolută. Hristos – noul Adam. Așa s-a stabilit legătura firească între om și Dumnezeu și s-a ridicat din nou omul la conștiința esenței lui divine*[528].

Datorită dragostei manifestate de Creatorul cerului și al pământului față de om, Dumnezeu Tatăl și-a trimis Fiul să ridice păcatul lumii, să se lase jertfit pe cruce spre a mântui omenirea. Așa de mult a iubit Dumnezeu omenirea încât a dat pe singurul său fiu la moarte, spre a o salva, spre a o mântui în veșnicie; iar Hristos nu a trebuit să îndure, din iubire față de om, o moarte oarecare, ci o moarte de cruce, îndoit dureroasă și rușI-

noasă. Creștinismul este, și prin acest gest exemplar al Dumnezeirii, religia iubirii. Esența sa valorifică iubirea aproapelui *prin Dumnezeu și în Dumnezeu; ca o consecință a actului nostru de iubire către Dumnezeu, a depășirii noastre supralogice, prin îndurarea lui Dumnezeu. Pe de o parte. Iar pe de alta, ca o condiție de constituire a comunității de iubire, fără de care adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu nu este posibilă*[529].

Comunitatea de iubire o reprezintă, în ortodoxie, Biserica. Ea este chezășia Sfintei Tradiții, spune Nae Ionescu. Adevărurile religiei creștin ortodoxe nu sunt adevăruri individuale, ci comunitare. Biserica trebuie să fie disciplină, control de sine și lege, *pildă și început al înfăptuirii aici, jos, a cetății lui Dumnezeu*[530]. Sfânta Tradiție a Bisericii reprezintă *Predania*, un îndreptar sigur pentru viața credinciosului. Învățăturii inițiale a lui Hristos i se adaugă, spune Nae Ionescu, învățătura rodită, învățătura trăită prin totalitatea vieților credincioșilor, de-a lungul timpului. Această învățătură trăită de-a lungul veacurilor constituie *Predania* sau *Tradiția*. Spre deosebire de protestantism, în ortodoxie adevărurile religiei nu au un caracter individual, dimpotrivă, viața lor se desfășoară în *comunitatea de iubire numită Biserică*. Adevărul creștin, chiar atunci când este vorba de înțelegerea cuvântului lui Christos, este de natură conciliară, și nu rațională, precum în cazul credințelor protestante. Garanția valabilității creșterii învățăturii sau formulării acestei creșteri stă în organicitatea ei, respectiv în *concordanța ei cu tradiția*[531].

În *Tratatul de metafizică*, (acesta cuprinde cursul de metafizică ținut de Ionescu la Universitatea din București în anul universitar 1936-1937), Profesorul dedică un capitol aparte tematicii dăruirii, iubirii și mântuirii. În viziunea sa, literatura problemei mântuirii valorifică ideea *dăruirii* persoanei noastre, *topirii ființei proprii în altceva*, a căutării echilibrului într-un punct de sprijin care ne transcende. Cel mai frecvent proces, cel mai la îndemână dintre toate soluțiile metafizice îmbrățișate de către om este iubirea[532]. Iubirea este definită drept ie-

șire a insului din propriul sine, dăruire către alteritate. Dar, apreciază Nae Ionescu, acest tip de iubire, erotică, se lovește de *incapacitatea de a se constitui ca o ființă permanentă. Și atunci, există alte încercări de a ne depăși, prin trăirea noastră într-o comunitate, [...] prin topirea noastră în această comunitate, prin cunoașterea existenței noastre în funcție de această comunitate care ne depășește*[533].

În vreme ce *biserica* este *comunitatea de dragoste*, *națiunea* este *comunitatea de destin*. Comunitatea de destin nu se poate clădi decât pe *dragoste ca resort lăuntric*, întrucât această dragoste mă face *să pot ieși din mine însumi. Cel care se dăruie din dragoste, acela se dăruie pe sine unei credințe a lui, unei comunități care îl depășește. Această comunitate, care ne depășește, este o existență permanentă. Unitatea aceasta, comunitatea căreia i te dăruiești, comunitatea aceasta este permanentă, în veac. Teoretic, națiunea durează până la sfârșitul veacului, atât cât va dura* [și] *istoria. Ea este o existență permanentă, căreia i te poți da, pe care te poți sprijini, în care te poți echilibra, față de care poți fi permanent în această stare de extaz. Starea de har există în viața aceasta în care noi trăim într-o comunitate. Există în cele mai mici amănunte ale vieții noastre. În momentele în care tu te-ai dăruit, trăiești într-o continuă stare de har. Nu mai există niciun fel de suferință pentru tine. Există suferință a comunității pe care o trăiești tu, dar pentru tine nu există nici sete, nici foame, nici bătaie, nici necazuri, nici moarte. Această soluție metafizică, a dăruirii tale unei comunități transcendente, există în chip permanent, până la sfârșitul veacului. Unitățile care depășesc individul sunt națiile, care sunt existențe permanente în veac și cărora noi ne putem dărui. Drumul spre mântuire trece prin dragoste ca act personal, prin dăruirea noastră printr-un act personal ca instrument de dăruire unei colectivități permanente*[534].

În capitolul intitulat *Prin comunitate – pe drumul către Dumnezeu*, Nae Ionescu afirmă ideea potrivit căreia a trăi în comunitate înseamnă a trăi în Dumnezeu; a trăi în Dumnezeu înseamnă a trăi în comunitate[535]. Deși Dumnezeu, în calitatea sa de creator al universului, este o entitate unică, El se înfățișează fiecărei comunități,

fiecărei națiuni sub un chip potrivit tradiției și modului de înțelegere metafizică proprii neamului respectiv: *Dumnezeu se lasă realizat de fiecare dintre comunitățile existente. Pentru fiecare dintre aceste comunități nu există decât Dumnezeul ei*[536].

În viziunea naționalist-democrată a Profesorului, fiecare comunitate sau națiune reprezintă un *absolut*. Fiind *fapte naturale*, comunitățile și națiunile reprezintă fiecare *un absolut necondiționat de nimeni și de nimic, decât de legea lui lăuntrică de dezvoltare*[537].

Nae Ionescu este un gânditor creștin autohtonist, tradiționalist, naționalist, el cinstește tradiția religioasă – de rit ortodox – care se află, în aprecierea sa, în strânsă legătură cu *sufletul istoric* românesc. Ortodoxia, spune Profesorul, *face parte integrantă din însăși structura noastră sufletească; nu însă ca element conștient, activ, ci ca o componentă organică și mecanicizată. Suntem ortodocși în același fel în care suntem români, în același grad în care suntem. Este tradiția noastră, este felul nostru de a ne comporta, de a înțelege și valorifica existența*[538].

Publicistica religioasă a lui Nae Ionescu își fundamentează ideile pe noțiuni precum *românism*, *naționalism*, *ortodoxie*, *biserică* și *neam*, concepte pe care el le analizează în paginile revistei *Gândirea*.

Din articolul *Biserica Țăranilor*, aflăm că, pentru români, creștinismul este un fel de *cosmologie*, înlăuntrul căreia elementele care țin de sfera dogmatică se ipostaziază în realitățile concrete, imediate, ale vieții de zi cu zi a țăranului român. Creștinismul, spune Nae Ionescu, face parte integrantă din ființa noastră națională[539]. În articolul publicat în data de 1 mai 1930 și intitulat *Ortodoxie*, sunt dezbătute chestiuni de doctrină ortodoxă, sugerându-se faptul că în ortodoxie se aplică dictonul crede și nu cerceta: *neînțelese sunt căile Domnului, hotărârile sale depășind orizontul nostru de înțelegere: nimic din cele ce sunt ale Lui, dintr-ale Lui nu se explică, ci pur și simplu se acceptă*. Îndatorirea capitală a unui bun creștin rezidă în a accepta senin și umil hotărârile lui Dumnezeu.

În cuprinsul a două articole – *A fi „bun român”* și *Noi și catolicismul* – Nae Ionescu oferă o interpretare proprie românismului, din perspectiva legăturii intrinseci a acestuia cu ortodoxismul. A fi român, spune el, constituie *o stare naturală, o formulă de echilibru a existenței din care decurg, prin însăși desfășurarea vieții, anumite forme. Un bob de grâu, dacă îl îngropi în pământ, la umezeală, încolțește și dă fir. Un anumit fir, cu o anumită dezvoltare, necesară, mai dinainte determinată de însăși structura bobului de grâu. Așa se petrece și cu „românia” noastră. A fi român înseamnă a avea o anumită plămadă, din care decurg cu necesitate absolută anumite atitudini și gesturi. Voința noastră nu are nimic de zis în asemenea împrejurare; pentru că noi nu ne putem depăși în chip normal pe noi înșine decât încetând de a mai fi noi înșine*[540].

Articolul *Noi și catolicismul* întregește discuția asupra chestiunii românismului. *A fi român, turc sau englez înseamnă a sta într-un raport de apartenență și participare în același timp față de o realitate colectivă, națiunea; care te depășește, dar care constituie însăși rațiunea suficientă a existenței tale ca român, turc sau englez. Realitatea aceasta colectivă este, după natura ei, o unitate spirituală; iar după structura ei organică, o comunitate de iubire. Nu poate fi cineva român, de pildă, decât dacă participă în chip efectiv la „românia” – dacă realizează în concret, în individual, structura organică spirituală a cărei depozitară, în esențial, este națiunea noastră*[541]. Națiunile sunt realități istorice, care iau naștere în spațiu și în timp. Atitudinea unui popor față de Dumnezeu, felul în care acesta trăiește nu numai legătura lui cu Divinitatea, ci Divinitatea însăși, face parte integrantă din structura intimă a națiunii. *De îndată ce confesiunea, realitate istorică, face parte integrantă din cealaltă realitate istorică, națiunea, urmează că în definiția noțiunii „român” și în constituția realității „român” intră ca notă, respectiv componentă, esențială, Ortodoxia. A fi român, nu „bun român”, ci român pur și simplu, înseamnă a fi și ortodox*[542].

A fi român este o stare de fapt, o realitate organică. A fi român înseamnă a fi ortodox. Deși învățătura lui Hristos este *una în ea însăși*, trăirea și înțelegerea ei *diferă*

în timp și spațiu. Viața religioasă, participarea omului la învățătura spiritual-creștină sunt condiționate istoricește[543].

În articolele *„Internaționala" sub glugă* și *Naționalism și Ortodoxie*, Nae Ionescu pledează în favoarea unei spiritualități și a unei culturi clădite pe baze autohtone, național-tradiționale, românești. Urmând tradiția teoriei formelor fără fond, Profesorul acuză *falsitatea* și *artificialitatea* culturii românești plămădite în ultima sută de ani, datorate, în viziunea sa, tentativelor de a transpune în *realitățile moldo-valahe* formele de viață apuseană. Sprijinindu-și argumentația pe teza organicistă, Ionescu susține că formele de cultură nu se pot importa. Spre a fi valide, ele trebuie să aibă un caracter organic, să se nască așadar din specificul național, propriu unui popor. *Sunt încredințat că neamul nostru nu se va reculege, nu va lua cunoștință de el însuși și nu va izbuti să devină creator în ordinea spirituală decât din momentul în care va pricepe, în sfârșit, că în această ordine nu se poate construi decât pe baze autohtone și că orice import de idei – valabil, desigur, în cadrele stricte ale tehnicii – rămâne sterp și duce la apariții ridicole; rolul acestor idei importate neputând fi decât cel mult de „combustibil", în niciun caz de „sământă"*. Forma poate fi importată de la o cultură națională la alta, nu și fondul, acesta din urmă fiind, *prin însăși natura lui, netransmisibil, netransformabil și, deci, neasimilabil.*[544].

În articolul Între statul de drept și instituțiile de fapt, (publicat în *Cuvântul*, VI, nr. 1866, din 3 iulie 1930), Nae Ionescu apreciază că *statul nostru, în forma lui actuală, nu este o realitate organică. El a fost – în ceea ce privește structura lui juridică – creat în chip voit de generația de la 1848. Așa fiind, el nu a crescut pe vechea noastră viață românească, ci mai degrabă s-a suprapus acestei vieți, comprimând-o. Rezultatul a fost că pretutindeni statul a intrat în conflict cu instituțiile de fapt ale așezărilor noastre publice și a făcut totul să le dizolve.*

Există, spune Nae Ionescu, *hotare confesionale*, naturale, care despart neamurile, națiunile. Pornind de la această stare de fapt, naționalismul reprezintă, în per-

ſpectîva sa, *atitudinea care trage toate consecințele îngăduite din constatarea faptului firesc și necesar că orice om aparține – fără putință de sustragere –unei națiuni*[545]. Dumnezeu însuși hotărăște cursul istoriei omenirii și apartenența noastră la un neam anume. Fiecare dintre noi nu suntem *fiecare din noi, ci așa cum ne hotărăște structura comunîtății de destin, nația din care facem parte*. Nu există în istorie feluri indîviduale, ci numai *feluri naționale de a trăi cuvântul lui Dumnezeu. Comunîtatea de iubire a Bisericii se acoperă structural și ſpațial cu comunîtatea de destin a nației*[546].

Iată de ce *a fi român* este o *stare naturală*, din care decurg cu necesîtate absolută anumîte *atitudini* și *gesturi* național ſpecifice, care își află împlinirea în ortodoxie.

Naționalismul și *autohtonismul* – valori promovate ideologic de către Nae Ionescu - nu sunt, în viziunea *Profesorului generației tinere*, compatibile cu democrația. După propria sa mărturisire de credință, ziarul pe care-l patronează, *Cuvântul*, și-a propus să aducă la lumină *semnele timpului*, probele care mărturisesc *disoluția regimului democratic*[547]. Democrația este un regim polîtic tranzîtoriu, fiind o simplă etapă în procesul istoric al națiunilor. Ea este un produs al ſpirîtului națiunii dintr-un anumît moment istoric. Nae Ionescu afirmă că timpurile prezente au adus cu sine un ſpirît național incompatibil cu valorile democratice: *noi afirmăm că astăzi puterile de viață ale națiunii stau în anumîte raporturi noi, pentru care conceptul de democrație nu mai este relevant*[548]. Pe de altă parte, naționalismul reprezintă o doctrină polîtică și culturală menîtă *să afirme* dreptul la dezvoltare a națiunii proprii, înlăuntrul statului național, ſpune Magistrul. Minorîtățile naționale au obligația de a se acomoda ſpecificului cultural al națiunii majorîtare[549]. Naționalismul impune o perſpectîvă polîtică nouă, compatibilă realîtăților istorice prezente, o viziune care îi înzestrează pe români cu *atitudinea de siguranță mândră și de demnîtate încrezătoare, care este cel mai de seamă resort în viața polîtică a unei națiuni*[550].

Nae Ionescu își exprimă deſchis neîncrederea față de

valorile promovate de către democraţie: *monarhismul lui Maurras, dictatura lui Mussolini şi minoritatea conştientă a lui Lenin sunt tot atâtea fenomene care dovedesc criza regimului democratic şi îndreptarea omenirii spre alte forme de gospodărire socială. Modificarea structurii morale şi economice a Europei este un fapt general astăzi*[551]. Noile forme ale mediului istoric nu au un caracter democratic.

Configuraţia vieţii publice a neamului este croită în funcţie de particularităţile conferite de *timpul concret şi spaţiul concret în care trăieşte un popor*[552].

În articolul Ţărănism şi democraţie, Nae Ionescu exprimă opinia potrivit căreia democraţia a înlăturat pe *specialiştii gospodăriei* şi i-a înlocuit cu oamenii politici, instituind *cultul incompetenţei*. Democraţia este regimul care provoacă instabilitatea conducerii, legitimând o *clasă de incompetenţi*[553].

În locul regimului constituţional democratic, Nae Ionescu propune formula *statului corporativ* - tip de stat care presupune dispariţia partidelor politice; acest stat presupune o *schimbare radicală, revoluţionară, a întregii structuri a statului nostru, schimbare ce şi-ar găsi expresia cea mai concisă în trecerea de la statul politic la statul gospodăresc*[554].

Nae Ionescu a jucat un rol esenţial în formarea intelectuală, culturală şi spirituală a liderilor *generaţiei tinere*, între care amintim pe Mircea Eliade, Emil Cioran, Constantin Noica, Mihail Sebastian şi Mircea Vulcănescu.

Mircea Vulcănescu publică în ziarul *Criterion*, an I, nr. 3-4, din 15 noiembrie – 1 decembrie 1934, pp. 3-6, în cadrul rubricii *O idee*, studiul intitulat *Generaţie*, identificând şapte înţelesuri ale noţiunii de *generaţie*[555]: sensul *biologic* are în vedere ideea de progenitură, totalitatea descendenţilor imediaţi dintr-un autor comun; *sociologic*, este vorba de un grup de oameni care au în comun identitatea de vârstă; *statistic*, generaţia trimite la o perioadă medie de reînnoire naturală a membrilor grupului social, constituind o etapă de schimbare a

materialului biologic al societății; *istoric*, ea are în vedere grupul de oameni a căror unitate și semnificație socială provin din realitatea participării comune la un eveniment istoric; *psihologic*, generația este grupul de oameni cu o vârstă apropiată, care se simt solidari în manifestările lor sociale, atribuind solidaritatea faptului de se fi născut în aceași perioadă; generația face referire la comunitatea psihologică rezultată din influența împrejurărilor comune asupra conștiințelor în formare; în sens *cultural* și *politic*, ea desemnează grupul ale cărui manifestări sociale converg sau se aseamănă: membrii grupului simt, cred, știu își doresc aproximativ același gen de lucruri și manifestă atitudini identice față de problemele sociale; din perspectivă *economică*, grupul de oameni de aceeași vârstă, a cărui unitate sufletească sau de manifestare culturală ori politică se explică, pe de o parte, prin identitatea situației și a funcției economice a membrilor și, pe de alta, prin faptul încadrării sau neîncadrării lor în ierarhia socială existentă, constituie o generație.

Potrivit lui Vulcănescu, ceea ce unește tineretul și-i dă forță generatoare în societate nu este atât identitatea a ceea ce crede, cât identitatea problemelor care i se adresează, identitatea felului de a le aborda, identitatea maeștrilor și a materialului la care acești tineri se referă[556]. O generație este o *grupare socială bio-psiho-istorică, în care predomină oamenii de aceeași vârstă, care se manifestă simultan, spontan, cu conștiința solidarității lor de vârstă. Manifestările acestei grupări sunt condiționate de faptul că membrii componenți au participat la un anumit eveniment istoric, a cărui influență au suferit-o în perioada lor de formație intelectuală – fapt care face să predomine, în manifestările lor, preocupări de aceeași natură, precum și o asemănare de material și de maeștri*[557]. În istoria socială a României moderne s-au manifestat șase generații, începând cu anul 1821 și până în prezent: *generația premergătorilor* (ivită după revoluția lui Tudor Vladimirescu), cuprinde pe inițiatorii prefacerilor sociale ale României moderne, influențați

fiind mai cu seamă de Școala Ardeleană. Îi urmează *generația pașoptistă*, creatoarea de facto a României moderne. Către anul 1880 se constituie *generația junimistă*, care ia atitudine împotriva generației pașoptiste, critică importul formelor fără fond și cultura utilitaristă. A patra este *generația socială*, ivită, în vechiul Regat, în jurul lui 1907, anul răscoalelor țărănești și al nașterii interesului intelectualilor față de lumea satelor. A cincea generație, numită *generația de foc*, *generația Unirii*, *generația sacrificată* sau *generația Gândirii*, îi integrează pe discipolii maeștrilor de la 1907. *Generației de foc* îi urmează actuala *generație tânără*. Istoria *tinerei generații* cunoaște două momente distincte: unul spiritual (1925-1929), caracterizat prin sentimentele descoperirii de sine, nădejdii în propriile forțe, îndrăznelii virile, plinătății sufletești, entuziasmului, printr-un sentiment de depășire, de afirmație biruitoare, care, împreună, conferă tineretului iluzia că trăiește o clipă de har, hotărâtoare în privința destinelor românești; și un moment nespiritual (1929-1932), de cădere spirituală, înfrângere, decepție și nedumerire, în care tineretul se descoperă inutil, neîncadrat în societate, amenințat de prăbușirea lăuntrică a percepției despre sine[558].

Vulcănescu identifică patru factori ce configurează coloana vertebrală a generației tinere. Aceasta a cunoscut influența Marelui Război, cu un impact profund asupra conștiinței sale: tinerii au suferit o *spărtură interioară*[559]. Educați în spiritul valorilor umaniste - *respectul vieții omenești*, ca *suprem bine*, și *libertatea* ca *mijloc desăvârșit*, tinerii și-au văzut copilăria fracturată de grozăvia războiului. Acesta a pulverizat sistemul axiologic dobândit în pruncie. Din acest motiv, tinerii nu mai cred în cuvinte, gânduri sau în rețete de viață prescrise de alții, de generația anterioară, de pildă, numită a *bătrânilor*. *Bătrânii* au dezamăgit, au cauzat tinerilor – odinioară copii – suferință și privațiuni, aducând războiul în locul păcii, stagnarea și reculul în locul progresului. Lipsiți de încredere într-un model de viață

predeterminat, gândît de alții pentru ei, tinerii doresc să experimenteze ei înșiși existența, să o trăiască, să îi cunoască în amănunt resorturile, înainte de a ajunge la concluzii de ordin intelectual, metafizic sau axiologic. Trăirismul, experiențialismul constituie filosofia lor de viață.

În plus, influența profesorilor Vasile Pârvan și Nae Ionescu asupra generației tinere a fost, spune Vulcănescu, una semnificativă. Influența lui Pârvan a înlocuît-o pe cea a lui Iorga, iar influența lui Ionescu, pe a lui Maiorescu. *Vasile Pârvan a dat tinerilor de azi gândul universalității și al veciniciei, le-a deschis ochiul lăuntric asupra prezenței necontenite a morții în starea omului și asupra precarității oricărei creații omenești. Dar le-a dat, în același timp, și lecția de eroism născută din contemplarea frumuseții omului, a icoanei pe care acesta o poartă în el, de dincolo de el, și pe care o strălucește în istorie: nostalgia spiritualității și pesimismului eroic. Nae Ionescu le-a dat, dimpotrivă, dorința de concret, de autenticitate organică, de încercare directă, de îndrăzneală, dorința de a nu se lăsa furați de vorbe – precum și lecții concrete deduse din premisele pe care le-a sintetizat în termenii: realism, autohtonism, ortodoxie, monarhism*[560].

De asemenea, generația tânără a îmbrățișat modelele occidentale ale vremii: misticismul orientalizant german, misticismul rusesc din emigrație, maurrasismul francez, neotomismul, comunismul rusesc, marxismul german, fascismul italian și național-socialismul german.

Cel din urmă factor de configurare a noii generații are în vedere constituirea asociațiilor de tineri, numeroase în epoca interbelică. Dintre acestea, semnificative, din perspectivă culturală, au fost: *Propășirea* de la Liceul Matei Basarab, *Înfrățirea românească* de la Liceul Gheorghe Șincai, *Vlăstarul* de la Liceul Spiru Haret, *Titu Maiorescu* de la Colegiul Sfântul Sava, *Gruparea intelectuală de studii politice*. În anul 1932, se constituie Asociația *Criterion*. Conștiința politică a generației tinere s-a plămădît în centrele studențești [561].

Portretul spiritual al *generației tinere* se fundamentează pe o serie de trăsături specifice: *cel dintâi este setea de experiență, voința de încercare directă, înlăturarea opreliștilor rațiunii – aceste idola temporis ale veacului al XIX-lea -, cu corolarul ei inevitabil, cu ispita ei: aventura; al doilea caracter dominant este autenticitatea, voința de a fi așa cum ești, de a înlătura orice constrângere din afară, orice conformism nerecunoscut dinăuntru; al treilea caracter este spiritualitatea, voința de a te depăși, nevoia de absolut, pe care tânărul autentic o găsește în sufletul său, cerința de vecinicie; din opoziția tendinței care ne împinge către realizarea de noi înșine cu tendința care ne împinge să ne depășim; din antinomia echilibrului static al liniștii interioare cu necontenita prefacere a vieții, din conflictul dorinței anarhice de libertate cu nevoia disciplinei severe – naște al patrulea caracter al generației tinere: tensiunea dramatică, tragismul, criza, care constituie, fără îndoială, punctul crucial al experienței trăite în comun de tânăra generație. Constatarea lucidă a tragismului duce pe unii la negativism, pe alții la agonie, pe alții la disperare. Ca să scape de disperare, unii se aruncă orbește în acțiune, pe când alții își proclamă cu pathos disperarea, căutând, în exprimare, o liniște, o adormire. Alții răspund acestei constatări cu o mișcare de refuz, de înăbușire voită a lucidității. Este soluția pesimismului eroic, recomandată de unii. Alții își propun să-și reconstituie armătura interioară a sufletului printr-un act gratuit, prin aderarea voită la o anumită ideologie definită. Alții proclamă nevoia unei resemnări în istorie, a unei renunțări la universalitate. Alții cer, mai precis, o acțiune hotărâtă și fără iluzii. Alții cred că antinomia este inevitabilă și necesară pentru zămislirea omului nou. Alții nu văd altă soluție decât rugăciunea. În sfârșit, alții încearcă să realizeze un echilibru intelectual al acestor divergențe*[562].

Mircea Vulcănescu nu se mulțumește să creioneze portretul spiritual al generației tinere. El trasează acestor tineri intelectuali o misiune, care constă din trei obiective. Cea dintâi menire a tinerei generații este să asigure *unitatea sufletească a românilor*, uniți politic prin sacrificiul generației de foc. Să șteargă deosebirile regionale în măsura în care acestea înseamnă altceva

decât nuanțarea *aceluiași suflet național*. Al doilea scop al tinerei generații este acela de a exprima în forme universale sufletul românesc, identificând formele autentice de viață - potrivite poporului nostru -, în sferele sociale și culturale. A treia misiune a generației tinere este pregătirea sa pentru ceasurile grele care se pot ivi. Pentru unii teoreticieni ai vremii, această generație are și rostul nașterii *omului nou*, prin integrarea propriei creații în substanța creației universale, contribuind la pregătirea omului de mâine, perceput drept împlinitor al întregii creații omenești[563].

Mircea Eliade (1907-1986) a fost cel mai apropiat discipol al lui Nae Ionescu, interiorizându-i îndemnul creionării unei *filosofii de viață personale* pornind de la propriile-i *experiențe*. Vorbind despre Profesor în *Memoriile* sale, Eliade recunoaște influența hotărâtoare a lui N. Ionescu asupra generației tinere: *noi toți, discipolii și colaboratorii lui, eram solidarizați cu concepțiile și opțiunile politice ale profesorului*"[564].

Începând cu anul 1927, tânărul Eliade publică în ziarul *Cuvântul* al său *Itinerariu spiritual*, într-un număr de douăsprezece foiletoane care vor constitui o vulgată a *generației tinere*, în cuprinsul cărora autorul va căuta să-i surprindă *necesitățile, torturile, ambițiile*. Fiind de părere că fiecare generație își are propriile concluzii asupra vieții lăuntrice și asumând îndemnul *trăirist* al lui Nae Ionescu, Eliade se întreabă retoric: *avem noi oare dreptul de a ne obiectiva, de a ne analiza, de a elabora concluzii asupra vieții noastre lăuntrice? Și – o putem? Răspunsul trebuie să cadă hotărâtor și vertical: numai noi avem acest drept, și anume noi vom izbuti să ajungem la rezultate concrete și fecunde. Ce pot ști ceilalți despre sufletele noastre, despre durerile și nădejdea noastră? Cum am putea noi aștepta ca alții, mai bătrâni, să ne îndemne la drum cu sfaturi și experiențe care nu ne mai satisfac? Cum vom putea rămâne inconștienți asupra posibilităților noastre, lăsându-ne târâți de viață, creând în voia sorții, fără să știm unul de altul, fără să ne căutăm, fără să ne înțelegem, fără să ne strângem rândurile? Datoria noastră, a*

celor mai tineri, este de a ne trudi să pătrundem cât mai adânc în suflete. Astfel vom afla sămânța rodnică a noastră. Din neliniștea și dorurile și preocupările noastre – vom cunoaște valorile reprezentative pe care noi suntem datori să le apărăm și să le impunem[565].

În seria de articole publicate în anul 1927, în ziarul *Cuvântul*, sub titlul generic *Itinerariu spiritual*, este evocată și încurajată *viața lăuntrică* a individului, Eliade acordând întâietate manifestărilor *spirituale* și experiențelor, trăirilor. *Spiritul reprezintă conștiința unei vieți care trebuie viețuită, absorbită, educată cu atenție. Obsesia valorilor spirituale care trebuie diferențiate, și tăiate, și răspândite*[566]. Avocat al noii generații de intelectuali, publicistul mărturisește că ei, *tinerii*, spre deosebire de generația precedentă, a *bătrânilor*, doresc să se detașeze de valorile politice și tehnice, aducând, în schimb, la lumina cunoașterii și a trăirii, *valorile pure, spirituale, absurd de spirituale, valorile creștinismului*, reflex al ființei interioare *autentice*. Tinerii sunt îndemnați să-și *trăiască* viața, să-și îmbogățească personalitatea creatoare prin prisma *experiențelor* personale: *generația care se ridică va fi cea mai bogată în experiențe*, promite Eliade[567]. Aceste experiențe, diverse, uneori sfidând etica, *excită spiritul, îl precipită în situații și atitudini inedite, îl fecundează cu germeni rari, îl nuanțează cu tente exotice. Experiențele îmbogățesc conștiința, dar nu-i cuprind niciodată libertatea. Să le căutăm, să le prelungim, să le exaltăm*[568]. Pe urmele lui Nae Ionescu, Mircea Eliade își încurajează colegii de generație să îmbrățișeze filosofia de viață proprie *experiențialismului și spiritualismului*. Viața trebuie cunoscută, experimentată până la marginile ființei sale. Omul de cultură este chemat să-și desăvârșească personalitatea spirituală prin trăirea unei vieți fecundate de experiențe diverse: *să căutăm, să sorbim, să ne desfătăm, să suferim tot*[569]. Cu fiecare experiență, omul își îmbogățește spiritul, dezvoltând viziuni și valori noi. Cultura, spre a fi în stare să existe și, mai cu seamă, să fie diseminată, trebuie să fiinţeze într-o comunitate unită spiritual printr-o *identitate de experiențe*[570]. Expe-

rienței constituie premisa atitudinilor; la rândul lor, atitudinile fundamentează *poziții spirituale*. Evoluția omenirii poate fi realizată prin *cultură*, printr-o [r]*evoluție de ordin spiritual* a omului. Într-un articol dedicat lui Rudolf Steiner, Mircea Eliade afirmă că pozitiviștii nu sunt în stare să înțeleagă omul sau lumea în complexitatea lor, limitându-se la vocația rațională și volițională a acestora. Pozitivismul nu poate fi îmbățișat decât de *oamenii lipsiți de o viață lăuntrică puternică*[571].

În cuprinsul *Itinerariului spiritual* având ca temă *Ortodoxia*, (în *Cuvântul*, an III, nr. 928, 16 noiembrie 1927, pp. 1-2), Mircea Eliade analizează *starea de spirit* proprie neamului românesc, plecând de la premisa că ortodoxia este, pentru români, *creștinismul autentic*, substanța spirituală care conferă sens vieții. *Creștinismul ne luminează o axă centrală în Univers și în noi înșine. Acele conștiințe care trăiesc efectiv o viață sufletească – nu pot îndepărta altfel sentimentul tragic al existenței decât prin creștinism. În dreapta și în stânga – nu este decât gol. Alunecăm în gol și sfârșim roși de disperare, chinuiți de o problematică filosofică greșit pusă, sau oprindu-ne pe poziții sceptice, sau evadând într-un păgânism senzual* [...][572]. Eliade consideră că generația sa va îmbrățișa, într-un final, creștinismul ortodox. De la *sensul metafizic al existenței* la ortodoxism nu este decât o schimbare de fire a ființei. Spiritual, generația tânără se află în secvența de viață a *căutării*, refuzând formulele teologale gândite de antecesori. Tinerii visează la un *creștinism efectiv*, *produs al unor experiențe* personale, unul bogat în sensuri, ale cărui înțelesuri profunde să aibă darul de a modifica structura spirituală a omului, echipându-l cu un *suflet care caută să asimileze și să răspândească valori dumnezeiești în lumea valorilor bestiale sau, rareori, a valorilor omenești*[573]. Pentru omul încercat de trăiri, experiența creștină constituie o *iluminare lăuntrică*, o valorificare a forțelor spirituale latente, prezente în sufletul său.

Generația tânără este menită să realizeze cele dintâi *sinteze românești*. *Sinteza*, spune Mircea Eliade, *constituie*

focarul central al conștiinței contemporane. Către ea tindem, nu prin înmagazinare de cunoștințe [...], ci prin experiențe sufletești [care] săvârșesc acele două minuni care se numesc personalitate și cultură. Amândouă sunt echilibru de forțe sufletești, armonioasă cristalizare de valori[574]. Omul este chemat să cearnă experiențele vieții prin sita propriei personalități, conferind, astfel, sens lucrurilor, oamenilor, deopotrivă vieții și morții. Numai cei încercați lăuntric sunt capabili de experiențe sociale în stare să fasoneze în formă armonioasă personalitatea.

În articolul *Sensul Itinerariului spiritual*[575], Eliade caută să justifice asumarea de către colegii săi de vârstă a sintagmei *generație aleasă*: *am copilărit într-o epocă de criză; și am supraviețuit soluționării fericite a acestei crize. Istoria aduce numeroase pilde de renaștere spirituală și, mai ales, de transfigurare a viziunii și răsturnare a valorilor – urmând unei crize care a pus în primejdie însăși existența națiunii și care a fost depășită. Cei care se dezvoltă într-o epocă de criză scapă de înregimentări prăpăstioase. Conștiința nefiindu-le atașată de la început de un singur crez – cum se petrece cu conștiința celorlalte generații, care primesc anumite dogme pentru că nu simt necesități spirituale contrarii -, funcționează pe toate planurile, cu toate potențele, asimilând o pluralitate de valori. Conștiința generației noastre este polivalentă. Lângă valoarea empiricului și a logicului, s-a așezat valoarea etică și religioasă. S-au așezat după o experiență. Și sunt experiențe pe care nu le îndură decât asemenea generații. Și care sapă prăpăstii între înțelegerea lor și a predecesorilor; pentru că prăpastia există între valorile pe care aceștia le acordă marilor coeficienți ai vieții și duhului. O conștiință antebelică era antrenată de familie, de școală, de Universitate, de literatură, către un realism de felurite nuanțe. Refuza și alunga anumite valori pentru că nu avea organe să le aprecieze, funcțiuni cu care să le actualizeze. Aici este marea deosebire; este organică. De aceea, discuțiile cu cei bătrâni sunt sterpe. Pentru că, oricât ne-am strădui, nu le putem evidenția substanța intimă a anumitor experiențe proprii. O experiență nu se poate comunica decât celor inițiați [...]. Nu am eliminat funcțiunea logică, ci am socotit că trebuie armonizată cu*

celelalte funcțiuni spirituale. Răzvrătirea împotriva tiraniei logicii și materialismului nu aparține ultimei generații. Noi am încercat, doar, să restaurăm – prin experiențe – o străveche unitate de conștiință realizată printr-un echilibru de funcții (logică, religioasă, estetică, etică, etc)[576].

Cultul intelectual pentru *trăirism*, vocație *personală* a vieții, *transfigurare spirituală* prin intermediul *propriilor experiențe* este prezent în publicistica și opera literară a lui Mircea Eliade.

În articolul *Anno domini*[577], el deplânge faptul că, de-a lungul anului 1927, gânditorii din tânăra generație au interpretat viața și cultura prin mijlocirea acelorași *gesturi moștenite* și *strigăte împrumutate*. Pentru anul ce le stă în față, Eliade își îndeamnă colegii de generație să caute *experiențele*, să le *intensifice*, să le *disciplineze*. *Trebuie să ne coborâm*, spune el, în galeriile noastre subterane, trebuie să muncim cum părinții noștri niciodată nu au muncit, ca să ne transfigurăm, să ajungem oameni și să facem din această țară a noastră un pământ al oamenilor *[...]*[578]. Multiplele experiențe, viețuite de către fiecare tânăr, au drept rost întronarea în suflet a unei vieți spirituale fecunde.

Aceeași exaltare a sufletului îmbogățit de experiențe o regăsim în articolul *Apologia virilității*[579]: spiritul este îndemnat să renască prin *transfigurare*, tradusă prin cultivarea unei *vieți interioare* trăite în orizontul unei *primejdii permanente*. Primejdiile *duhului* trebuie întâmpinate ferm, virilitatea trebuie purificată prin experiențe și, pe baza lor, prin creații: *suntem datori fiecare să creăm: o conștiință cristalizată din experiențe, din lupte, din înfrângeri, din dureri. Prin ea supraviețuim*[580]. Personalitatea se plămădește, în direcția eroismului, a virilității, a voinței nietzscheene de putere și de viață, prin experiențe, care au darul de a îmbogăți viața lăuntrică. Personalitatea se plămădește prin *experiențele duhului*: experiențele de viață să fie trecute prin filtrul conștiinței personale – odată aprofundate, ele sunt în stare să rodească semnificații noi, superioare. Înnoirea

omului în duhul său este deziderатul *omului nou*, ins despre care face vorbire Mircea Eliade în articolul *Glose pentru omul nou*[581]. *Omul nou* reprezintă idealul individului capabil să trăiască momentul, clipa, să fie *prezent*, să *coincidă cu viața*, cu timpul propriei existențe, fiind, grație personalității sale, un om *autentic*. Omul nou este capabil să *privească în față realitățile, să nu mai fugă de viață*. Urmând aceeași substanță a discursului, în articolul *Fragmente*[582], șeful *generației tinere* afirmă gândul că *cea dintâi datorie a omului este aceea de a fi contemporan. Fiecare epocă, fiecare an, fiecare zi dezvoltă anumite atitudini și excită ecloziunea anumitor sentimente și idei.* Omul viețuiește în orizontul unor *conformații spirituale în veșnică mobilitate*, pe care este chemat să le cultive și să le promoveze. Dar a trăi între zidurile unei matrici spirituale nu înseamnă a reproduce, laolaltă cu ceilalți, mimetic, formele unui model cultural dat, aprioric. Dimpotrivă, Eliade își îndeamnă colegii de generație să fie *autentici*: *a trăi tu însuți, a cunoaște prin tine, a te exprima pe tine. Cu cât ești mai autentic, mai tu însuți, cu atât ești mai puțin personal, cu atât exprimi o experiență universală sau o cunoaștere universală*[583]. Conștiința omului să fie vie, să experimenteze pe viu. Viața omului creator presupune trăirea vieții proprii. El refuză influența superstițiilor, convențiilor, dogmelor. Să fim personali, să ne identificăm cu propriile intenții, faptele noastre să fie ecoul fidel al propriilor gânduri[584].

Care este rețeta experimențialismului, cum să transformi experiența în înțelegere, cum să devii stăpân al propriilor trăiri, experiențe, într-un cuvânt, al existenței tale? În articolul *Despre o anumită experiență*[585], Eliade afirmă că experiența constituie o *nudități desăvârșită și instantanee a întregii ființe*. Spre a fi în stare să experimentăm existența, trebuie să ne eliberăm de tot ceea ce am adunat în sinele nostru, în suflet, de-a lungul vieții și să devenim o *prezență*. Experiența revelatoare pentru noi este aceea din clipa de față. Spre a-i înțelege semnificația, dimensiunea, Eliade ne propune noțiunea de *trăire*, sinonim al termenului nemțesc *Erlebnis*.

Trăirea aceasta nu înseamnă o simplă abandonare în voia ecuațiilor vitale, care sunt întotdeauna variabile, contingente și întotdeauna limitate. Când te abandonezi, nu mai trăiești tu – ci ești trăit, la întâmplare. Cred că tot misterul „experienței" rezistă în această coincidență perfectă cu termenul exterior ție (care poate fi o întâmplare sau o stare de suflet) și, în același timp, o depășire a lui, o liberare de el. De aceea, fiecare nouă experiență cere o renunțare [...] la limitele impuse acelei experiențe. Experiența are și valoare terapeutică: nu te poți elibera de poverile, de obsesiile trecutului decât confruntându-le. Experimențialismul necesită un spirit liber, care nu își ghidează alegerile și viața potrivit unor modele predeterminate, ci caută să cunoască substanța, realitatea existenței *experimentând totul.* Experimentând viața reală, ne împărtășim din idealul cunoașterii, devenind ființă liberă și fericită. *Peste tot se experimentează,* căutându-se a se *elibera omul vechi de toate prejudecățile și gloriile trecute, se refac și se fac forme noi de viață socială, unele mai riscante decât altele, dar fiecare străduindu-se să elibereze individul de anumite obstacole (politice, religioase, spirituale) și să creeze altceva în loc, mai viu, mai plin, mai fericit.*

În publicistica sa, Eliade promovează, ca ideal existențial, o viață dedicată creației, căutării de forme și expresii noi, adecvate momentului, prin care *viața să se manifeste.* Expresiile și formele estetice trebuie să *ilustreze, să satisfacă și să sece existența*[586]. O viață creatoare este fericită. Singura datorie a omului este *caritatea -justificare a bucuriei existenței. A face din viața și cunoașterea ta o permanentă bucurie – în pofida tuturor mizeriilor, a întunecimilor, păcatelor, neputințelor și deznădejdilor – iată o datorie cu adevărat virilă, o datorie a omului și a omeniei din tine. A face din viața ta o victorie continuă contra morții, contra răului, contra întunericului – aceasta este o datorie peste care nicio morală din lume și nicio societate nu poate să treacă. Bucuria de a fi viu, oricât de deznădăjduite ar fi bălțile din sufletul și din jurul tău, nu este totuna cu optimismul vulgar al simplei existențe biologice. Bucuria vieții depășește cu mult confortul și sănătatea. Ea nu exclude suferința, agonia, dispera-*

rea, dimpotrivă, le implică. Pentru că nu înseamnă nimic a te bucura de viață atunci când ea nu îți scoate în cale obstacole și crucificări. Nu prețuiește decât bucuria care a trecut prin toate încercările și a îndurat toate umilințele omului. Cunoști atunci acea înseninare pe care ți-o dă sentimentul victoriei vieții din tine, carîtatea, siguranța că nu mai ești singur, bucuria că dai altora, deci că acei alții există, deci că ai trecut peste hotarele egoismului tău, hotare înăuntrul cărora a luat naștere suferința[587]. Ne apropiem de Dumnezeu prin bucurie și prin dragoste, bucuria fiind contribuția spiritului nostru la bogăția și diversitatea Creației, spune Eliade.

În spiritul autenticității, trăirismului și experimențialismului, liderul *generației tinere* inaugurează în literatura română ceea ce s-a numit ulterior *estetica autenticității și a experienței*[588]. În romanele sale de factură existențialistă (*Romanul adolescentului miop, Gaudeamus, Întoarcerea din Rai, Huliganii, Viața nouă*), Eliade a căutat să înfățișeze, cât mai fidel, portretul spiritual al *tinerei generații*. Potrivit exegezei lui Eugen Simion, *problemele generației tinere alătură o serie de teme precum: conștiință tragică a existenței, tragism colectiv, revoltă față de morala părinților, mai multe ispite erotice și imposibilitatea de a alege, angajament social, acțiune politică, profetism și misticism, imensă deziluzie, sinucidere. Termenii care se repetă sunt: cunoaștere, experiență, din nou experiență, trăire, probleme, multe probleme ireconciliabile, idei și conștiința morții. Am numit acest nou tip de roman: romanul existențialist*[589]. Se poate vorbi despre o *tipologie eliadescă*, în opera sa existând personaje pe care autorul le-a adus pentru prima dată în proza românească: *tânărul european care descoperă în Asia o civilizație mai veche decât aceea în care s-a format și o senzualitate infinit mai complexă; tinerii intelectuali tragici și revoltați de condiția lor; tinerii huligani care urăsc, de-a valma, pe bătrâni și valorile vechi; intelectualii trăiriști care țin jurnale intime și scriu despre generația tragică (Întoarcerea din Rai, Huliganii); toți trec printr-o imensă criză existențială și își pun marile probleme ale vieții, sunt oameni de idei și trăiesc pasional în lumea teoremelor*[590].

Spre a descifra personalitatea complexă a lui Mircea Eliade, ne sunt de folos operele sale de memorialistică precum *Romanul adolescentului miop*, *Memorii*, *Încercarea labirintului*, *50 de conferințe radiofonice*. Eliade își definește generația ca fiind preocupată de aflarea unui ideal propriu, neavând, precum generația „bătrânilor", un program stabilit anterior, un ideal imperativ de îndeplinit.

Generația tatălui meu și aceea a bunicului meu aveau un ideal: să reunească toate provinciile românești. Acest ideal a fost îndeplinit. Iar eu am avut norocul să fac parte din prima generație de cărturari români care a fost liberă, care nu a avut program. Eram liberi să descoperim nu numai izvoarele tradiționale, cum ar fi cultura noastră clasică și literatura franceză, ci absolut totul. În ce mă privește, am descoperit literatura italiană, istoria religiilor și apoi Orientul. Simțeam că o creație pur românească s-ar împlini cu greu în climatul și formele unei culturi occidentale la care țineau părinții noștri. Simțeam că ceea ce aveam de spus cerea un alt limbaj decât acela care îi pasionase pe tații și pe bunicii noștri. Pe noi ne atrăgeau Upanișadele (scrieri sanscrite post-vedice, cu caracter religios și filosofic, care ilustrează învățătura Vedelor), Milarepa, Tagore și Gandhi, Orientul antic. Credeam, astfel, că asimilând mesajul acestor culturi arhaice, extra-europene, vom găsi și mijloacele de a exprima moștenirea noastră spirituală proprie: traco-slavo-romană, și, totodată, protoistorică și orientală. Aveam deci conștiința că ne situăm între Orient și Occident. Cultura românească formează un fel de „punte" între Occident și Bizanț, de o parte, și lumea slavă, lumea orientală și cea mediteraneană, de altă parte[591].

Devenirea lui Mircea Eliade cunoaște un traseu bogat în *experiențe* de ordin cultural și social. La vârsta de 14 ani, el lucrează deja la *Romanul adolescentului miop*, înlăuntrul căruia își propune să analizeze, după cum singur mărturisește, crizele și sfârșitul propriei adolescențe, asumată drept tipar al generației căreia îi aparține. Sufletul adolescentului universal este, însă, însoțit de nuanțe semnificativ personale, adolescentul Eliade asumând în mod deliberat izolarea și disprețul, din pricina

complexelor, simțindu-se urât, slab, timid, nehotărât, fiind, astfel, văduvit de succesul pe care unii dintre colegi îl cunosc în relațiile amoroase. Eliade se consideră a fi sentimental, slab, lipsit de voință. Aflat în situație de corigență, speră că publicarea *Romanului adolescentului miop* îi va fi de folos în vederea promovării în clasa a șaptea de liceu. De asemenea, adolescentul visează să ajungă *cineva*, spre a cuceri inimile și trupul femeilor. Mai presus de aceste scopuri declarate ale romanului, confesiunea eliadescă ne oferă un portret timpuriu al viitorului specialist în istoria religiilor. Descoperim un tânăr pasionat de lectură, interesat de cunoaștere și de căile potrivite auto-cunoașterii: *Trebuie să mă cunosc. Trebuie să știu odată sigur cine sunt și ce vreau. Am amânat mereu lucrul acesta, pentru că mi-era teamă. Mi-era teamă că nu voi izbuti să-mi luminez sufletul sau că lumina care va aluneca asupra-i să nu mă îndurereze. Cum să ajung la mine însumi? Cum să-mi cunosc eu sufletul și să viețuiesc întocmai după nevoile lui? Vreau să mă cunosc, pentru a înțelege calea pe care va trebui să pășesc*[592]. Lecturând *Un om sfârșit* al lui Giovanni Papini, autor înrudit spiritual, tânărul Mircea se simte dezarmat în încercarea de a publica un roman dedicat adolescenței: *oare ar putea cineva construi un roman așa cum l-am înțeles eu, ca o răsfrângere completă și reală a adolescenței mele, a adolescenței noastre? Eu am vrut să scriu o carte care să fie în primul rând o justificare a întregii vieți lăuntrice pe care am viețuit-o în marginea școlii, în adolescență, și crezând că ies din adolescență*[593].

După cum mărturisește Eliade însuși în memoriile sale, *Romanul adolescentului miop* se dorea a fi mai mult decât un roman autobiografic, și anume, un documentar exemplar al adolescenței. *Valoarea pe care o acordam eu Romanului adolescentului miop era în primul rând documentară*, spune el[594]. Eliade rezumă subiectul cărții astfel: autorul insistă că *această* adolescență – a lui, a prietenilor lui -, constituie un *fenomen spiritual nou*; pe de altă parte, el se arată exasperat de dificultățile adolescenței sale, de melancoliile, regretele și timiditățile care o însoțesc[595].

Publicat în anul 1928, *Gaudeamus* este continuarea *Romanului adolescentului miop*, fiind, și el, un roman care dezbate problemele *tinerei generații*, de la metafizică la sexualîtate. Dezorganizarea sufletească pricinuîtă de tentațiile iubirii și sexualîtății, este contracarată prin retrageri în ascetismul lîvresc. Această asceză este, însă, efemeră; viața cu ale ei simțăminte își cere tributul, iar Mircea Eliade îl plătește: *acolo era viață, aici sunt cărți; acolo era curaj, prospețime, noutate; aici este lașîtate comodă și surogat*[596]. În acest roman, descoperim și puterea de influență asupra studentului Mircea Eliade a Profesorului Nae Ionescu, mentorul *tinerei generații*: *viața profesorului de logică însemna pentru mine siguranța că soluția acelor crize începute în adolescență trebuie să mi se lămurească*[597]. Eroul Mircea din *Gaudeamus* cîtește enorm, se îndrăgostește de Nonora și este fidel lui Nae Ionescu. *Profesorul* îl îndeamnă *să se zăpăcească complet și absurd*; după aceea, *ai să te limpezești*, îl asigură el, *ai să înțelegi firesc, fără eforturi, fără tortură*[598].

Eliade imprimă culturii românești un aspect modern datorîtă faptului că, în romanele sale, personajele sunt „oameni remarcabili", înzestrați cu o „conștiință teoretică a lumii", definindu-se prin propriile trăiri metafizice, prin conceptele și teoriile pe care le valorizează în viața lor, trăindu-le sub zodia autenticîtății[599]. Mircea Eliade este cel dintâi autor care introduce în lîteratura română o problematică de tip existențialist, o intuiție globală a lumii și a existenței[600].

Din *Memoriile* sale, aflăm că liderul *generației tinere* a fost de copil pasionat de științele naturale, fiind înzestrat cu o *curiozîtate precoce și fără margini*. Spre finalul liceului, devine interesat, alături de lîteratură, o mai veche pasiune, de filosofie, orientalistică și istoria religiilor. Cucerît fiind de vechiul Orient, Eliade trăiește cu speranța că, într-o zi, va ajunge la *izvorul secret al tuturor acestor tradiții și că, în acea zi, voi rezolva toate „tainele": ale religiilor, ale istoriei, ale destinului omului pe pământ*[601]. Spre a-și împlini visul, învață

limbile ebraică, persană și sanscrită. Nu peste mult timp, la vârsta de 20 de ani, ajunge în India, cercetând orizontul vast al filosofiei indiene, al culturii orientale, deopotrivă, al limbilor sanscrită și bengaleză. India devine patria sa adoptivă, constituindu-se în prilej de a studia, a iubi și, finalmente, a se spiritualiza într-o „colibă din Himalaya". Eliade se declară fascinat de „*calitatea existenței*" pe care o intuiește în India, existență însumată de peisaj, climă, oameni, limbile și credințele acestora, felul lor de a se purta, costumele și mâncărurile lor[602]. În urma experienței sale orientale, Eliade ajunge la o concluzie neașteptată: *ceea ce intenționasem eu să fac [la vârsta de 23 de ani], și anume să renunț la eredităţea mea occidentală și să-mi caut o „casă" sau o „lume" într-un univers spiritual exotic, echivala, într-un anumit fel, cu renunțarea înainte de vreme la toate posibilitățile mele de creație. N-aș fi putut fi creator decât rămânând în lumea mea, care era în primul rând lumea limbii și culturii românești. Și nu aș fi avut dreptul să renunț la această lume decât după ce aș fi istovit posibilitățile mele creatoare. Aș fi avut dreptul să mă retrag definitiv în Himalaya la capătul activității mele culturale, iar nu la începutul ei. A crede că, la 23 de ani, aș fi putut sacrifica istoria și cultura pentru „absolut" era încă o dovadă că nu înțelesesem India. Vocația mea era cultura, nu sfințenia. Ar fi trebuit să știu că nu ai dreptul să „arzi etapele" și să renunți la creativitatea culturală decât în cazul unei vocații speciale – pe care nu o aveam. Toate acestea le-am înțeles mult mai târziu*[603].

Studiind etnografia Asiei Orientale, Eliade descoperă adevăruri locale, pe care caută să le extrapoleze asupra civilizației omenești în genere și a celei românești în particular: *mi se părea*, mărturisește el, *că încep să înțeleg elementele de unitate ale tuturor civilizațiilor țărănești, care se întindeau din China și sud-estul Asiei până la Mediterana și Portugalia. Regăseam pretutindeni ceea ce am numit mai târziu „religiozitatea cosmică", adică rolul capital al simbolului și al icoanei, respectul religios al pământului și al vieții, credința că sacrul se manifestă direct prin misterul fecundității și reînnoirii cosmice, iar nu prin evenimentele istorice. Evident, civilizațiile*

țărănești europene fuseseră transfigurate de creștinism, dar creștinismul răsăritean și mediteranean era în același timp și o „liturghie cosmică". Întruparea, moartea și învierea lui Christos sanctificaseră într-un anumit sens Natura. Lumea era din nou „bună", așa cum fusese înainte de păcat. În ceea ce privește populațiile țărănești din India, pentru ele lumea nu era o „iluzie" și viața nu se reducea la un lanț de suferințe, așa cum le prezentau filosofiile și ascezele post-Upanișadice. Lumea, viața, bucuria erau creații divine, și „păcatul" – adică „ignoranța" – nu consta în acceptarea lor ca atare, ci în credința că Lumea și viața reprezintă realitatea ultimă.

Indirect, înțelegerea spiritualității indiene aborigene m-a ajutat, mai târziu, să înțeleg structura culturii românești. Recunoșteam tot mai mult importanța elementului autohton, prearian, în constituirea hinduismului. Cele mai specifice caracteristici ale religiozității indiene – în primul rând, cultul și devoțiunea mistică față de zeițele fertilității – erau aportul populațiilor aborigene sau rezultaseră dintr-o sinteză între spiritualitatea autohtonă și cea a indoarienilor. Aveam să înțeleg curând că aceeași sinteză avusese loc și în istoria culturii românești. Dacii – „fondul autohton" de care vorbea Blaga, după Pârvan și Hasdeu – împliniseră în cultura românească rolul prearienilor în cultura indiană. Cu deosebirea că, în timp ce în India aceste straturi prearience și expresiile lor culturale erau încă observabile, aportul dacilor nu putea fi decât incomplet și aproximativ reconstituit. Fără îndoială însă că, printre elementele de unitate ale civilizațiilor țărănești din sud-estul Europei, cel mai important era substratul tracic. Peste acest substrat, se adăugaseră în cursul vremilor influențele culturale ale Greciei, ale Romei imperiale, ale Bizanțului și mai ales ale creștinismului. Or, dacă așa cum m-am convins tot mai mult, mai târziu, tradițiile populare românești păstrau o parte din moștenirea traco-getică, mi se părea că problema istoriei și filosofiei culturii românești trebuie dezbătută pe un alt plan. În primul rând, creațiile populare românești se articulau într-o perspectivă mult mai vastă, căci ele nu erau numai „românești"; mai precis, dimensiunile lor nu erau „provinciale", nu se limitau la frontierele neamului românesc. Un anumit tip de

civilizație, adică un mod specific de a exista în lume, era ilustrat atât de cultura populară românească, cât și de celelalte culturi din sud-estul Europei, cu toate diversificările și variațiile lor (care caracterizează, de altfel, geniul creațiilor populare pretutindeni în lume). În al doilea rând, recunoașterea validității, autenticității și universalității acestui mod de a exista și a fi creator în lume îngăduia elitelor românești contemporane să înțeleagă și alte expresii ale aceluiași mod de a fi, în special valorile culturilor populare indiene[604].

În conferințele susținute la Radio între 1932 și 1938, Eliade se oprește, între altele, la propria sa *experiență orientală*, ajutându-ne să pătrundem într-un spațiu, deopotrivă istoric și mitic, al civilizației, culturii și mentalității indiene. Pentru indieni, nașterea, nunta și moartea sunt *ursite. Nimeni nu-și poate alege locul și anul nașterii și nimeni nu-și poate împiedica moartea, care se pogoară cu o seninătate de destin într-o anumită zi într-un anumit loc. Tot astfel, căsătoria este un fapt ursit, pe care omul nu poate să-l schimbe, nici să-l depășească. Nimeni nu-și alege mireasa, căci ea este aleasă demult în destinul lui; ea nu este decât întruparea miresei pe care omul a avut-o în viața precedentă; în această viață, el își va regăsi numai soția de care l-a despărțit moartea în cealaltă existență*[605]. Având în vedere nu atât dragostea, cât procrearea și creșterea copiilor, căsătoria nu se naște pe urmele senzualității, ale romantismului, ea fiind împlinirea socială a unui aranjament întreprins de părinți. Dragostea adevărată începe în clipa în care s-a împlinit destinul, adică în ceasul nunții. Ursita, iar nu pasiunea, îi unește pe tineri în taina căsătoriei. Ursita vine în sprijinul soților, aceștia regăsindu-se pe *acest pământ pe care l-au vizitat împreună de atâtea ori în trecut și-l vor mai vizita, tot împreună, în existențele viitoare*[606].

Având ca punct de plecare experiențele sale spirituale-orientale, Eliade face vorbire, în conferințele radiofonice, despre tainele meditației și ale contemplației. Potrivit maeștrilor vieții interioare, meditația reprezintă *exercițiul spiritual prin care omul încearcă să se apropie de marile realități; bunăoară, de realitatea morții sau*

a nimicniciei vieții omenești. Funcția meditației este aceea de a aminti omului legile de fier care îl conduc, realitățile esențiale pe care el le uită cam des, prins de vâltoarea lumii și antrenat în durerile și ambițiile lui trecătoare. A medita este un lucru responsabil, în sensul că, prin meditație, omul se așează față în față cu realitatea[607]. Pe de altă parte, *contemplația ar fi un exercițiu spiritual, un instrument de cunoaștere, prin care omul ia cunoștință de anumite realități dincolo de simțuri*[608]. Exerciții de ordin spiritual, contemplația și meditația sunt practicate în vederea restaurării echilibrului interior și redescoperirii adevăratului sens al existenței și în scopul cunoașterii realităților ultime.

Mircea Eliade pledează, în două dintre conferințele sale radiofonice – *Institute de cultură* (19 august 1934) și *Despre cărți și biblioteci* (14 noiembrie 1935) - în favoarea cărții, lecturii, bibliotecii și culturii. *Cea mai hotărâtoare afirmație a unui popor este cultura. Nu cultura împrumutată, nu cultura în școli și universități – ci creația operelor de mare anvergură, a operelor care să reprezinte geniul și vitalitatea acelui popor. O națiune agonizează atunci când elitele sunt incapabile să creeze o cultură vie, autentică, personală*[609]. Cultura este creația elitelor și constituie ce este *mai fertil, mai vital și mai specific* într-un popor. Cultura se adresează deopotrivă elitelor și masselor. Dacă dorim să evoluăm, trebuie să descoperim cărți care ne ajută nu să știm, ci să înțelegem, cărți care ne îndeamnă fără știrea noastră la gândire, la examen, la reflecție personală[610]. Cărțile care se păstrează și se recitesc – iar nu cele care se citesc – formează cultura unui om, și deci cultura unei țări[611]. Personalitatea omului evoluează datorită lecturii, care are drept rol fundamental fortificarea sufletească. *Funcția pe care o îndeplinește biblioteca personală pentru un individ o îndeplinesc bibliotecile publice în viața unei țări*, este de părere Mircea Eliade. Pentru o țară ca a noastră – în care sunt multe de înfăptuit – rolul cărților și al bibliotecilor publice este considerabil, conchide el[612].

Orice pământ natal alcătuiește o geografie sacră, spune Eliade, călătorind în India spre a ieși, pentru o vreme,

din timpul și orizontul spiritual românesc. Revenit acasă, îl aflăm în grupul *Criterion*. Între fondatorii *Asociației Criterion pentru Artă, Literatură și Filosofie* figurează Petru Comarnescu, cel care a avut ideea înființării asociației, Mircea Eliade, Mihail Sebastian, Mircea Vulcănescu, Haig Acterian, Emil Cioran, Constantin Noica. În cadrul simpozioanelor organizate de *Criterion*, în perioada 1933-1935, au fost dezbătute temele vremii și au fost prezentate publicului personalități diverse, între care Gandhi, Chaplin, Lenin, Mussolini, Proust, Gide, Berson, Freud, dar și arta modernă (Picasso), muzica contemporană, Stravinski, jazzul. La București, la *Criterion* s-a vorbit pentru prima dată, în 1933, despre existențialism, despre Kierkegaard și Heidegger. Întâlnirile aveau loc în amfiteatrul *Fundației Carol I*. După cum mărturisește Eliade în *Memorii*, *simțeam că nu vom putea depăși provincialismul cultural decât anulând complexele de inferioritate și mecanismele infantile de apărare inerente oricărei culturi minore. O dată ce credeam în posibilitățile de creație ale geniului românesc – așa cum credea majoritatea dintre noi, deși din motive diferite -, nu ne mai era teamă de „influențele nefaste" sau de „ideile subversive"*[613].

La finalul lunii iunie a anului 1931, Mircea Eliade devine doctor în filosofie și este însărcinat cu suplinirea unui curs și a unui seminar la catedra lui Nae Ionescu. Alături de bogata activitate publicistică și editorială, în toamna lui 1937 Eliade se îngrijește de editarea revistei *Zalmoxis*, dedicată studiilor credințelor religioase, studiilor de folclor și de etnologie comparată. O bună perioadă de timp, el a continuat să susțină primatul spiritualului asupra politicii și economicului; elita intelectuală românească era îndemnată de către liderul său informal să confere culturii românești statutul de cultură majoră.

Tema minoratului și majoratului culturii o regăsim la **Emil Cioran** (1911-1995), în *Schimbarea la față a României*, lucrare publicată în anul 1936. Primul capitol se dorește a fi o radiografie a *culturilor mici*, prin comparație cu

cele mari. *Ceea ce este important în istorie este ascensiunea și prăbușirea marilor culturi și conflictul ireparabil dintre ele. În fața tragediei lor, desfășurată pe fondul tuturor umbrelor și luminilor vieții, se consumă, într-un clarobscur minor, tragedia culturilor mici, lupta lor dureroasă de a-și învinge anonimatul, pentru a se desfăta în mângâierile devenirii*[614]. A aparține unei culturi majore, universale, constituie o binecuvântare pentru conștiința individului, pentru rezervele de orgoliu național, spiritual și personal. România, țară mică, având o cultură minoră, se situează la periferia istoriei. Ea nu este invitată să ia parte la gala marilor culturi și puteri. Există, spune Cioran, două tipuri de națiuni: puternice și slabe, respectiv agresive și tolerante. România face parte din a doua categorie. Istoria noastră este un reflex al istoriei marilor națiuni, al ascensiunii și prăbușirii acestora.

Ce vom fi făcut o mie de ani, se întreabă retoric Emil Cioran în debutul capitolului intitulat *Adamismul românesc*. Cum timp de o mie de ani istoria *s-a făcut peste noi*, datoria primară a intelectualității românești o constituie *plăsmuirea* României. În cazul țării noastre, *orice atitudine este un început absolut*. Nu există continuări, reluări, linii și directive care să ne vină din trecut, fie el cultural sau istoric. *Cultura românească are un caracter adamic*, iar *adamismul în cultură nu înseamnă altceva decât că fiecare problemă de viață spirituală, istorică și politică se pune pentru întâia oară, că tot ceea ce trăim se determină într-o lume de valori nouă, într-o ordine și un stil incomparabil*[615]. Românii nu au făcut istorie. Istoria le-a trasat un drum de urmat. Cioran deplânge faptul că țara lui nu s-a bucurat de o misiune istorică proprie culturii mari, de imperialismul politic rezervat marilor puteri. România este îndemnată să ia cunoștință de sine, spre a-și *modifica direcția și cursul existenței*, devenind o putere, dacă nu mondială, cel puțin regională. *O mie de ani nu am tulburat cu nimic liniștea lumii*. Cioran diferențiază între noțiunea de popor și cea de națiune. *Poporul, considerat în sine, nu este un fenomen spiritual; prin națiune, el participă la spirit,*

care și ea întrupează istoric valori spirituale, fără să fie, în esența sa, spirituală. Națiunea scoate la lumină și valorifică disponibilitățile istorice și înclinările mesianice ale unui popor[616].

Într-un capitol aparte, Cioran analizează *golurile psihologice și istorice* ale României, pornind de la premisa că o țară nu se naște și nu crește sub imperiul influențelor externe, dimpotrivă, ea evoluează potrivit *condițiilor* lăuntrice. Românii nu au cunoscut elogiul forței, al voinței de putere. Ei au fost, de-a lungul istoriei, un popor de țărani, umilit și înfrânt sufletește[617]. Sufletul românesc se caracterizează prin pasivitate, scepticism, autodispreț, contemplație domoală, religiozitate minoră, anistorie și înțelepciune. Păcatul de veacuri îl reprezintă, în cazul nostru, *scepticismul și disprețul față de propria etnie*. Etica muncii nu ne este specifică, faptul de a nu munci constituind o virtute națională.

Soluția propusă de Cioran în calea tuturor neajunsurilor naționale? Izbăvirea de demonul pasivității istorice și politice, pătrunderea în istorie, plămădirea unei culturi a *devenirii ascendente*.

În anii 1934-1938 **Constantin Noica** (1909-1987) rămâne adeptul *naționalismului spiritual*, ținându-se departe de viața politică. Elev al liceului bucureștean Spiru Haret, deprinde o formație intelectuală umanistă și raționalistă. În 1928, se înscrie la Facultatea de Litere și Filosofie a Universității din București. Spre deosebire de colegii de generație, studentul Dinu nu a fost, inițial, fascinat de Nae Ionescu, prin urmare nu a îmbrățișat ideile Profesorului, magistru al *generației tinere*, nu s-a implicat în viața politică a cetății. În articolul *Oameni fără agonie*, Noica se întreabă retoric: *dar pentru cine să fac politică și contra cui să fac politică? Pentru țara românească? Dar țara asta nu are nevoie de adeziunea mea, nici de umărul meu, nici de calculul meu. Ea cere doar să mă las <<intrat>> în ea, să fiu în vinele ei; ea mă vrea numai în creșterea ei. Să fiu eu creșterea ei. Cine se grăbește, cine vrea ca în două decenii lucrurile românești să fie altele, acela operează în gol. Dar faci ceva pentru țara asta cunoscând-o, ascultând-o cum crește, îm-*

bogățind-o cu saltul tău în curgerea ei[618]. Nu prin mijlocirea acțiunii politice, ci prin străduințele spiritului, prin activitatea culturală poate fi operată evoluția societății românești, modernizarea sa. În articolul *Scrisoare unui european*, publicat în 1932 în *Axa*, constatând faptul că tinerii încep să opteze pentru stânga și, respectiv, dreapta politică, Noica limpezește propria sa poziție doctrinară: *voi fi la dreapta, la dreapta spirituală a colectivității românești. Dar până atunci, prietene, putem încă discuta despre geometriile neeuclidiene*. Deși, cultural, se poziționează în tabăra tradiționalistă, naționalistă, Noica refuză, pentru moment, angajamentul politic.

Asemeni colegilor de generație, Noica se arată neîncrezător față de valorile democratice. Democrația și-a dovedit limitele în gestionarea treburilor cetății. În articolul *Legenda partidelor mari*, el se întreabă retoric: *Să continuăm să fim democrați? Foarte bine, dar pentru câtă vreme? Să începem să fim democrați, căci nici n-am început încă bine? Dar, dacă o doctrină a reușit să se compromită atât de repede, vom mai putea avea răbdare să așteptăm, cuminți, ani de zile, reabilitarea ei?*[619].

În anul 1938, Noica aderă la mișcarea legionară, în urma asasinării liderului Gărzii de Fier, Codreanu. În intervalul 1930-1938, Noica asumase raționalismul, în răspăr cu majoritatea colegilor, respingând intuiționismul bergsonian și iraționalismul. Este perioada în care Noica refuză implicarea în viața politică. În perioada 1938-septembrie 1940, el asumă o viziune de esență creștină: nu rațiunea mântuiește omenirea, ci Spiritul. Acest spirit este o facultate insuflată omului și națiunii de către duhul lui Dumnezeu. Există, spune Noica, un suflet colectiv, specific fiecărei națiuni în parte. În această secvență a gândirii sale, are loc aderarea la mișcarea legionară. În ianuarie 1940, Noica scrie, de unul singur, un număr de revistă pe care îl intitulează *Adsum*, tipărit în august 1940. În paginile acestei reviste, el face vorbire despre rolul crucial al elitelor în plămădirea unei lumi noi, promovând idealurile suferinței și sacri-

ficiului, accentuând primatul colectivității, organizată într-o comunitate creștină. Noica pledează în favoarea revoluției spirituale a neamului românesc.

În septembrie 1940, Noica devine redactorul-șef al ziarului *Buna Vestire*, oficios al mișcării legionare, cotidian autorizat să apară din nou o dată cu venirea la putere a mareșalului Ion Antonescu, șef de stat care, la 14 septembrie 1940, declară România stat național-legionar și îi cheamă pe liderii mișcării să guverneze alături de el[620].

PARTEA A TREIA

Cîvilizație și mentalîtăți în perioada interbelică

România în context european

Deși cea mai mare parte a populației locuia în mediul rural (78,9%), în epoca interbelică *orașul* s-a bucurat de avantajele *procesului de modernizare*. România rămâne un *stat agrar*, în ciuda fenomenului de migrare de la sat la oraș, întâlnît mai cu seamă în rîndul tinerilor. Între cele două războaie cîvile europene, *satul românesc și-a păstrat caracterul patriarhal*: principala ocupație o constituie cultivarea pămîntului, într-o formă premodernă. Marea majorîtate a țărănimii trăiește într-o sîtuație dificilă, urmare a faptului că nu deține suficient pămînt pentru a-și dezvolta gospodăria; pe de altă parte orașul – industria în primul rînd – nu are capacîtatea de a absorbi forța de muncă disponibilă de la sate[621]. Realîtatea datoriilor acumulate, incapacîtatea de a refinanța împrumuturile contractate, procentajul sporît al mortalîtății infantile și doliul fizic produs de pelagră, lîpsa pâinii celei de toate zilele, însumate, forțează pe țărani, în număr consistent, să-și părăsească bătătura

și, odată cu ea, să-și abandoneze identitatea culturală, luând drumul orașului, în principal al Capitalei, unde urmează a se confrunta cu alte realități dure: lipsa locurilor de muncă sau programul inuman din fabrici (se muncește douăsprezece, paisprezece ore pe zi), salariul insuficient, condițiile insalubre de muncă. Adeseori, alături de bărbați, femeile sau copiii muncesc la fel de mult, în vederea unui trai modest, afectându-le sănătatea și speranța de viață.

Conform datelor furnizate de recensământul efectuat în anul 1930, aproape 49% dintre orășeni nu fuseseră născuți în localitatea în care trăiau. În București numărul celor veniți din alte localități ajungea la 60%. Potrivit lui Ioan Scurtu, orașele din Oltenia erau, în epoca interbelică, cele mai „pure" din punct de vedere etnic, în timp ce în teritoriile unite la 1918 românii se aflau în minoritate, urmare a politicii oficiale promovate de-a lungul timpului de către imperiile rus și austro-ungar. În Basarabia, Bucovina, Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș, fuseseră promovate minoritățile naționale în dauna etnicilor români. Centrele urbane erau în același timp centre de putere politică, iar acestea se aflau în mâna elitei, care provenea din națiunea dominantă, neromânească. După 1918, situația nu s-a schimbat fundamental, cele mai multe orașe din provinciile unite conservând structura etnică anterioară, preponderent minoritară[622].

În ciuda faptului că toți românii avuseseră un ideal comun, și anume întregirea națională, și cu toate că acest vis devenise realitate istorică la 1 decembrie 1918, România întregită nu a asigurat prosperitatea tuturor categoriilor sociale, nu a izbutit o redistribuire echitabilă a avuției naționale. Majoritatea covârșitoare a populației se ocupa cu muncile câmpului, România având o structură pronunțat agrară. Grosul populației active se afla în sate, unde peste 90% dintre locuitori se ocupa cu exploatarea solului. Cea mai mare parte a populației locuia în mediul rural (78,9%), România înscriindu-se

în rândul statelor agrare, având o structură similară cu cea a țărilor din zonă (Bulgaria, Grecia, Albania, Iugoslavia, Ungaria, Polonia). Societatea rurală era una tradițională. În același timp, aproximativ 20% dintre orășeni se ocupa cu agricultura, având pământ la marginea urbei, ori muncind în fermele legumicole, viticole, pomicole sau zootehnice. De multe ori, bărbatul lucra în fabrică sau la o întreprindere comunală, iar familia sa muncea pământul. Situația țărănimii a fost decisiv influențată de reforma agrară înfăptuită la sfârșitul Primului Război Mondial, reformă care a determinat o masivă redistribuire a terenului arabil. Potrivit datelor statistice, au fost expropriate peste șase milioane de hectare. Suprafața arabilă era cultivată cu cereale, ea aflându-se, în cea mai mare parte, în mâinile țărănimii. Cum țăranii nu au putut să-și achiziționeze mașini și unelte moderne, ei practicau în continuare o agricultură rudimentară, productivitatea muncii fiind extrem de scăzută. Marea majoritate a țărănimii trăia într-o situație dificilă, urmare a faptului că nu avea suficient pământ pentru a-și dezvolta gospodăria și a duce o viață economică îndestulătoare, iar pe de altă parte orașul – industria în primul rând – nu avea capacitatea de a absorbi forța de muncă disponibilă de la sate. Existența unei *suprapopulații rurale* - a unei importante cantități de muncă nevalorificabilă din lipsă de oferte pe piața urbană și rurală a muncii - a constituit una dintre cauzele prețului extrem de scăzut la care țăranii erau siliți să se „învoiască". Se practicau la scară largă învoielile agricole: țăranii care primiseră pământ sau pășune din partea statului trebuiau să plătească o dare în bani, produse sau muncă, ori o combinație între acestea. În plus, ei trebuiau să muncească o suprafață de teren pentru moșier sau arendaș (arendașul, în Moldova mai cu seamă, fiind, de cele mai multe ori, evreu) și să dea acestora plocoane în produse. În perioada interbelică, majoritatea gospodăriilor țărănești au continuat să aibă un caracter „închis", în sensul că își produceau singure

cea mai mare parte a resurselor necesare vieții de zi cu zi[623].

Orașele au constituit tărâmul unde s-a dezvoltat clasa burgheză. În perioada interbelică, burghezia s-a bucurat de un statut social privilegiat, statul dezvoltând politici publice în scopul dezvoltării diferitelor ramuri ale economiei, prioritară fiind industria națională (grație politicii liberale, cunoscută prin sintagma *prin noi înșine*). Primul deceniu interbelic a fost unul profitabil pentru burghezia liberală. În perioada crizei economice (1929-1933), în România s-a afirmat o categorie a burgheziei conectată la capitalul străin, urmare a politicii promovate de guvernele național-țărăniste. După 1933, s-a împământenit o politică economică favorabilă marii burghezii românești, prin asigurarea de către stat a oportunităților de afaceri. Pozițiile marii burghezii s-au consolidat, beneficiind de politica numită a *comenzilor de stat*, prin care guvernul acorda credite marilor capitaliști, iar aceștia produceau marfă care era cumpărată de stat. Promotorul acestei politici a fost guvernul liberal prezidat de Gheorghe Tattarescu, iar cel care a stimulat-o a fost Carol al II-lea. Între cei care au beneficiat cel mai mult de o astfel de politică au fost Nicolae Malaxa și Max Auschnitt, membri de bază ai camarilei regale. În covârșitoarea ei majoritate, burghezia trăia la orașe, preocuparea sa de bază fiind aceea de a obține o cât mai mare parte din fondurile de la bugetul statului; când căile legale nu erau suficiente, burghezia recurgea la acțiuni subterane pentru a-și atinge obiectivele, mai exact la coruperea personalului administrativ și politic[624]

Funcționarii publici s-au bucurat de un statut privilegiat în societate. Numărul lor a crescut, urmare a modernizării aparatului de stat și a necesităților resimțite de noile provincii, mai ales de Basarabia, unde vechii funcționari și-au părăsit posturile. România avea aproximativ 600.000 de funcționari; aceștia au avut un rol important în procesul de modernizare a țării.

O altă categorie socio-profesională cu impact în

procesul de modernizare a societății românești a constituît-o clasa intelectualilor, majorîtatea lor fiind constituîtă din cadrele didactice (învățători și profesori). Intelectualii reprezentau o pătură relativ subțire în cadrul societății românești. În același timp, România a cunoscut, în epoca interbelică, un fenomen social inedît, creșterea semnificativă a numărului de studenți. De pildă, în anul universîtar 1935/1936 existau 28 900 studenți și 9 328 studente, în total 38 121 studenți la o populație de 18 milioane. Numai 1,5% dintre elevii de origine etnică română care începeau școala primară ajungeau studenți, în timp ce procentul acestora era, în cazul evreilor, de 7,6%. Peste 40% din numărul studenților urmau facultățile de drept[625]. Trebuie menționat faptul că erau considerați intelectuali toți cei care aveau mai multe studii decât școala primară. Numărul celor care terminaseră studiile universîtare (sau ale altor instituții de învățămînt superior) era totuși foarte mic, de numai 133 000, raportat la cele 18 milioane de locuîtori ai României[626]. Din rândurile acestor studenți s-au îvît marile nume care au constituît *generația tânără*, cu un rol vîtal în procesul de modernizare culturală și socială a României interbelice.

Un reper fundamental al cîvilizației și un mediu de plămădire și diseminare a mentalîtății unei epoci îl constituie *familia*. În perioada interbelică, în România, căsătoria începea de la vâsta de 12-13 ani la fete și, respectîv, 17-18 ani la băieți. Spre deosebire de oraș, la sat căsătoriile erau mai multe și se înregistrau la o vârstă fragedă a mirilor. De regulă, căsătoria avea un caracter endogam; ea se încheia în cadrul aceluiași grup social, definît prin avere (dotă sau zestre), statut social, studii. Mentalîtatea tradițională îi constrângea pe tineri să nu rămână multă vreme necăsătoriți. La sat, mai ales, dîvorțul constituia o excepție. La oraș, vârsta tinerilor care se căsătoreau era mai ridicată, multe fete întemeind un cămin după încheierea pensionului sau a facultății (la vârsta de 21-22 ani). În România rata natalîtății era

foarte mare. La sate femeile năsteau „câți copii dădea Dumnezeu". Ele nu cunoșteau anticoncepționalele, iar întreruperea sarcinii era considerată un mare păcat. Nu puține erau situațiile în care o femeie năștea 12-14 copii. Copiii creșteau „singuri", fără o preocupare specială din partea părinților. În timpul muncilor agricole, copilul mic era lăsat acasă, în seama fraților și surorilor mai mari. Sugarii erau luați la câmp; aici se săpa o groapă mică, peste care se puneau paie sau coceni, eventual și un țol, iar deasupra era așezat micuțul[627].

Una din problemele majore ale societății românești din perioada interbelică a reprezentat-o precaritatea sănătății publice. Deși în marile orașe existau spitale, clinici și cabinete medicale, tratamentele erau scumpe, fiind inaccesibile populației sărace. În multe localități rurale s-au construit dispensare comunale, însă dotarea lor era modestă, iar influența medicului asupra masei de locuitori era redusă. Din punctul de vedere al igienei și sănătății, satul românesc a rămas la forme patriarhale, de multe ori țăranii tratându-și afecțiunile medicale singuri, fără a fi consultați de către un specialist în sănătate, apelând la preceptele medicinei tradiționale sau „bătrânești". Hrana necorespunzătoare, igiena precară și lipsa asistenței medicale au făcut, laolaltă, ca mortalitatea în mediul rural să fie extrem de ridicată, România aflându-se pe primul loc în Europa în privința numărului dedecese la mia de locuitori[628]. Potrivit lui Keith Hitchins, alimentația majorității țăranilor nu era în măsură să le asigure sănătatea. În aproape toate regiunile României, porumbul constituia alimentul de bază și se consuma în special sub formă de mămăligă. Starea de sănătate proastă a populației rurale devenise un fenomen cronic, date fiind alimentația inadecvată, condițiile de locuit rudimentare și necunoașterea unor norme elementare de igienă. Boală caracteristică sărăciei, pelagra a avut un impact nefast în rândul populației rurale, fiind, după tuberculoză și cancer, cauza principală a deceselor. Pelagra a avut o largă răspândire

în regiunile în care cultivarea pământului era deosebît de intensă și unde mari cantități de mămăligă formau baza alimentației[629].

Învățământul a jucat un rol esențial în procesul de unificare a proviciilor românești, după anul 1918. Potrîvît Irinei Livezeanu, perioada interbelică a cunoscut un avânt al activității ministeriale și legislative în sfera educației, activitate care a avut în vedere extinderea rețelei educaționale și unificarea celor patru sisteme și tradiții existente în România Mare[630]. Autorîtățile românești și-au propus ștergerea granițelor regionale. Ministrul educației, Constantin Angelescu, nota în lucrarea *Evoluția învățământului primar și secundar în ultimii 20 de ani*: *una din primele probleme culturale care s-a impus imediat după război a fost unificarea sufletească a tuturor cetățenilor acestei țări prin școală; căci nu trebuie să uităm că învățământul nostru până la Unire, având patru organizațiuni deosebîte, în cele patru provincii alipîte, fusese supus unor influențe culturale diferîte, care au lăsat urme profunde în structura noastră sufletească, urme care slăbeau desigur conștiința noastră națională*. Cele patru sisteme de învățământ s-au unificat treptat, existând stadii de tranziție ale autonomiei instituționale regionale[631].

O componentă fundamentală a mentalîtății românești o constituie, în perioada interbelică, *credința creștin-ortodoxă*. La sat mai cu seamă, alături de Școală, *Biserica* reprezintă o instituție fundamentală, iar preotul este unul dintre oamenii-resursă, oamenii-reper ai lumii românești. De-a lungul istoriei sale, poporul român a fost un neam de plugari și de păstori. Pământul, cerul, apele, animalele au constituît pentru dânsul elemente specifice ale unei mentalîtăți agrariene. Civilizația sa a fost, o bună parte a istoriei, una sătească. Unîtatea caracteristică a viețuirii românului – țăran prin excelență – a constituît-o, secole întregi, satul. Satul s-a dezvoltat având în centrul său – axis mundi – Biserica, ortodoxă, în cazul majorîtății românilor. Multă vreme, ortodoxia a constituît un factor de primă importanță

al conștiinței colective românești. După năvălirile barbare, poporul român s-a trezit înconjurat de identități etnice slave și catolice, fapt pentru care s-a solidarizat bisericii proprii, devenită, cu timpul, națională, spre a-și conserva deopotrivă spiritul latin, limba și tradițiile culturale.

În lucrarea *Concepția românească a ortodoxiei*, publicată în anul 1940, Nicolae Iorga juxtapune spiritualitatea românească cu *legea românească*: *legea românească nu s-a învățat la nicio școală și nu ar putea să înfățișeze niciun complex de dogme. Este un lucru complex și misterios, care s-a format pe încetul, luând ceva de la toate elementele din care s-a alcătuit poporul românesc. Legea aceasta a trăit cel puțin din secolul IV până în secolul XIV, adică o mie de ani, fără nicio școală, fără nicio ierarhie, fără nicio legătură cu lumea ortodoxă, deși, în ce privește credințele ei, de vreme ce suntem în Răsărit, și fiindcă influența răsăriteană venea la noi, fiind noi teoretic o parte din Imperiul Roman de Răsărit, devenit Imperiul Bizantin, este fără îndoială că legea românească este o lege răsăriteană. Nu statul român ne-a făcut creștini, ci oamenii care credeau, lucrau, erau gata să se jertfească și, în fiecare clipă, să predice mai departe, misionarii*"[632]. Ființează, potrivit lui Iorga, o conștiință ortodoxă românească încă din veacul al IV-lea, care poate fi numită prin sintagma *legea românească*. În această conștiință proprie poporului nostru, în această lege românească, sălășluiesc o parte din premisele fundamentale ale spiritualității noastre naționale[633].

Principalele evenimente ale vieții omului, precum nașterea, căsătoria și moartea, dar, deopotrivă, muncile câmpului și deosebitele sărbători de peste an, precum Paștele, Crăciunul, Nașterea și Adormirea Maicii Domnului, sunt consumate în simbolismul lor creștin. Interpretările populare oferite religiei creștine au în vedere orizontul larg al vieții, de la soarta omului, la munca ogorului și destinul universului. Paștele ortodox celebrează învierea Mântuitorului, prilej de aducere aminte a jertfei Fiului Omului, care restaurează spiritual pe credincios, asigurându-i, prin credință, viața veșnică. Și

moartea capătă o semnificație deosebită în creștinismul ortodox, constituind o cumpănă a sufletului omenesc, aflat între rai și iad. În funcție de roadele faptelor sale și de tainica, *înfricoșătoarea* Judecată de Apoi, omul poate dobândi mântuirea veșnică sau poate experimenta damnarea sufletului. Poporul român valorizează viața veșnică, pregătindu-și sufletul în vederea întâlnirii cu Mântuitorul. Riturile de înmormântare, ritmicitatea slujbelor de pomenire, laolaltă cu obligativitatea milosteniei în numele celui plecat dintre vii (pomenile), demonstrează, împreună, grija deosebită față de sufletul omului care va fi plecat în veșnicie, lăsând urmașilor obligația de a se ocupa de iertarea păcatelor lui, implicit, de pătrunderea sa în Rai. Potrivit credinței ortodoxe, sufletul poate fi mântuit de păcatele săvârșite de-a lungul vieții, restaurat spiritual, inclusiv prin rugăciunile urmașilor și prin actul *dării de pomană*. De aici, importanța cultului morților și imperativul de a avea copii, moștenitori. *Sâmbetele morților* sau *pomenirea morților* și *ieșirea la morminte* reprezintă sărbători de prim ordin în conștiința religioasă românească.

În cultura românească tradițională, omul cumpătat, destoinic, capabil de a duce la bun sfârșit misiunile asumate este considerat a fi *om al lui Dumnezeu*. *Omul cu frica lui Dumnezeu* este cel care acționează în baza unor criterii etice. Țăranul român vorbește deseori despre dreptatea lui Dumnezeu și despre sfânta Sa mânie. Când sufletul său ajunge la exasperare, țăranul exclamă: *mare este grădina Ta, Doamne* sau *a umplut și Dumnezeu lumea cu ce-a putut*! Desigur că *până la Dumnezeu, te mănâncă sfinții*.

Dezbaterea românească asupra modernității, începută în secolul al XIX-lea, cunoaște un nou episod între cele două războaie mondiale. Intelectualii români se situează pe poziții *moderniste* sau *tradiționaliste*, *europeniste* sau *autohtoniste*, *neoliberale* sau *conservatoare*. Dezbaterile gravitează în jurul problematicii conservării specificității etnice și naționale, a identității românești. Curentul *tradiționalist* are în vedere menținerea și pro-

movarea valorilor autohtone, adesea în cadrul unui stat de esență țărănească. În acest sens, amintim mișcarea sămănătoristă, promovată o vreme de către Nicolae Iorga, și, în egală măsură, mișcarea ortodoxistă, animată de către teologul Nichifor Crainic. Curentul *modernist* militează în favoarea deschiderii către și a îmbrățișării valorilor proprii culturii și civilizației occidentale, între care se numără liberalismul și industrializarea. O a treia tabără doctrinară, reprezentată de intelectualii de la revista neopopoporanistă *Viața Românească*, asumă fidelitatea față de idealul democrației parlamentare, în acord cu un program politic și economic de esență agrariană. Alături de aceste trei curente doctrinare, la finalul anilor 20, reprezentanții *Tinerei Generații* propun o sinteză între valorile etniciste și idealul modernizării societății românești, refuzând însă categoriile liberale proprii modernității politice.

Neoliberalismul românesc, asemenea celui european, este o doctrină politică în viziunea căreia intervenția statului în economie este necesară, întrucât piața liberă nu este în stare să asigure bunăstarea tuturor indivizilor. Reprezentanții neoliberalismului, Ștefan Zeletin, Mihail Manoilescu, Vintilă Brătianu, Victor Slăvescu, Dimitrie Drăghicescu, I.N. Angelescu, N. Arcadian, Eugen Lovinescu, au dezvoltat politica economică numită *protecționism*, concretizată în formula *prin noi înșine*, care promova idealul valorificării superioare a *resurselor naționale*, în primul rând prin *forțe proprii*. Ei acordau o atenție deosebită rolului statului în economie, mai ales după un război care produsese mari pagube țării și într-o etapă de consolidare a României întregite.

Cea de-a doua concepție cu un impact deosebit în societatea românească a fost țărănismul. Această doctrină politică și economică a fost promovată de Constantin Stere, Virgil Madgearu, Ion Mihalache, Gheorghe Zane, Constantin Rădulescu-Motru. Ei susțineau că România – ca și celelalte state agrare – evolua pe o cale necapitalistă, întemeindu-se pe mica proprietate țărănească.

Țărănismul susținea *primatul țărănimii*; țărănimea era văzută drept o clasă omogenă și independentă, având un rol fundamental în evoluția societății românești. Doctrina politică țărănistă preconiza îmbunătățirea situației țărănimii, ridicarea ei la o viață materială și spirituală corespunzătoare unui stat civilizat. Grija pentru situația gospodăriei țărănești, pentru cooperație sub diverse forme, pentru acordarea de credite ieftine, pentru înzestrarea cu vite și unelte, pentru alimentația și sănătatea țăranului răspundeau – apreciau țărăniștii - unor necesități stringente ale procesului de modernizare a satului românesc. Se afirma că, prin aplicarea doctrinei țărăniste și, apoi, prin instaurarea „*statului țărănesc*" drept autentică formă a democrației, se putea consolida gospodăria țărănească, bazată pe *proprietatea de muncă*. Cu toate acestea, pornind de la concepția că România trebuia să rămână un stat preponderent agrar, reprezentanții țărănismului nu au negat necesitatea dezvoltării anumitor ramuri industriale.

În România unificată au fost promovate și *concepții* de *dreapta conservatoare* și de *extremă dreaptă*, numite, în literatura de specialitate, *naționaliste*. Conservatorii respingeau modelul civilizației occidentale și promovau *spiritul tradițional*, *creștin-ortodox*. Unul dintre artizanii acestei concepții a fost Nichifor Crainic, ideologul *statului etnocratic român*, bazat pe *ortodoxism*. Naționalismul epocii era expresia extremei drepte. Principalele idei vehiculate vizau lichidarea regimului democratic și instaurarea unui regim politic autoritar, promovarea antisemitismului și a idealului unei *Românii a românilor*. În același spirit se cerea proporționalitatea numerică (*numerus clausus*) în ocuparea funcțiilor publice de către străini (mai ales evrei) și în universități, naționalizarea culturii și economiei românești.

Doctrina social-democrată s-a dezvoltat datorită contribuțiilor lui Șerban Voinea, Lothar Rădăceanu și Ilie Moscovici, care au continuat linia ideologică a lui Constantin Dobrogeanu-Gherea, căutând să

adapteze teoria lui Marx la condițiile concrete din statele agrariene, în care proletariatul avea o pondere scăzută. Ei apreciau că România, care a fost „târâtă" pe calea capitalismului în secolul al XIX-lea, începea să cunoască o dezvoltare organică, în primul rând industrială. În plan social, principala clasă era socotită a fi proletariatul, care avea menirea să înlăture burghezia de la putere și să realizeze socialismul pe pământul României.

În bună tradiție românească, în perioada interbelică o parte importantă a elitei românești și-a fundamentat discursul public pe baza unor subiecte de esență *tradiționalistă* și *autohtonistă*, făcând recurs la *istoria națională* și la *specificitatea românească*. Gânditor semnificativ al epocii, Nichifor Crainic nota în anul 1923, faptul că *o cultură specific națională trebuie să-și soarbă zăcămintele tradiționale ale majorităților agricole*. În viziunea sa, *ortodoxia românească este înainte de toate țărănească*[634].Teoreticienii de esență conservatoare, fie ei moderați sau de extremă dreaptă, au criticat democrația, dimpreună cu valorile sale fundamentale (sufragiu universal, multipartidism, parlamentarism, subsidiaritate), învinovățind-o de subminarea meritocrației și încurajarea populismului, demagogiei și corupției în rândul partidelor politice, corupție prezentă și în societatea românească, mai cu seamă în administrație. Idealurile liderului autoritar, organizației totalitare și partidului unic se regăsesc în discursul lor.

Aflat în tabăra conservatoare, Nichifor Crainic, a promovat, în ziarul *Cotidianul*, în anul 1923, idealul substituirii pluripartidismului prin *organizațiile profesionale*, declarându-se adversar al sufragiului universal, și al parlamentarismului, și constatând că în Europa și în România, democrația este un regim pe cale de a-și da duhul. În articolul *Agonia partidelor democratice*, Crainic nota: *Agonia democrației este însă un fenomen natural și fatal. Datoria oricărui bun român este să grăbească lichidarea acestui proces dezonorant pentru un popor și să pregătească*

drumul noii Românii naționaliste care vine[635]. În paginile revistei *Gândirea*, Crainic predica idealul *renașterii* culturale românești prin conștientizarea caracterului *oriental*, bizantin al identității noastre naționale. Cultura rurală românească își trage seva, în viziunea sa, din creștinismul estic, radical diferit față de cel apusean.

Începând cu anul 1935, Mircea Eliade scrie o serie de articole favorabile *Gărzii de Fier*. Simpatizant al *Legiunii Arhanghelului Mihail*, el publică în revista *Vremea*, la 24 ianuarie 1937, articolul intitulat *Ion Moța și Vasile Marin*, în cuprinsul căruia afirmă că moartea celor doi legionari constituie o jertfă închinată creștinismului, una care depune mărturie în favoarea eroismului și credinței ortodoxe a generației tinere.

În articolul *Piloții orbi*, același Eliade recuză democrația pentru faptul de a fi *zădărnicit orice încercare de redeșteptare națională*[636].

Prietenia cu Nae Ionescu a jucat un rol semnificativ în aderarea lui Eliade la legionarism, opțiune politică îmbrățișată de mulți intelectuali români ai vremii. Din pricina simpatiilor legionare, el este anchetat și reținut de către *Siguranța statului*, și închis, în 1938, în lagărul de la Miercurea Ciuc. Iată ce nota Mircea Eliade despre mișcarea legionară, convins fiind, în 1937, de imperativul implicării sale și a generației tinere în viața politică: „*niciuna dintre revoluțiile care s-au făcut nu s-au desfășurat atât de total sub semnul spiritualului ca cea a tineretului românesc. Dacă ea va izbuti până la capăt – dacă va cuprinde, adică, întreaga comunitate românească – va fi cea mai mare revoluție a veacului*[637].

În anul 1935, Eliade scrie un articol despre liderul mișcării legionare, C. Z. Codreanu, în numărul din 1 decembrie al revistei *Vremea*. Mesianismul unui popor semnifică *lupta cu destinul, sfărâmarea geografiei, depășirea istoriei, o apocaliptică încordare a colectivității*. C. Z. Codreanu este liderul care întruchipează în personalitatea și acțiunile sale politice menirea de *a împăca România cu Dumnezeu*, misiune care, în cheie mesianică, presupune

răsturnarea valorilor, primatul spiritualului, promovarea vieții spirituale și creative[638].

Tradiționaliștii își propuneau edificarea unei spiritualități originale și autentice în cultura românească, valorificând cultura populară. Țărănimea era socotită drept izvorul autentic al culturii și spiritualității românești. România era încurajată să rămână fidelă propriilor tradiții, care se născuseră și evoluaseră organic din firea, din sufletul poporului român, constituit, în majoritatea sa absolută, din țărani. Spre deosebire de civilizație, care poate fi importată, cultura constituie expresia valorilor spirituale organice ale unui neam. Alături de Nichifor Crainic, Lucian Blaga a preamărit, în opera sa, spiritul autohton și satul românesc. Poporului român îi este proprie viețuirea în zarea spațiului mioritic. Plaiul constituie orizontul spațial specific lui; *orizontul ondulatoriu infinit* de deal și vale a constituit *substratul spiritual* al creațiilor anonime proprii culturii populare românești. Spiritualitatea românească a fost cel mai bine păstrată în lumea rurală. Viața creatoare a satului dă naștere *culturii*.

Nae Ionescu a pledat în favoarea autohtonismului, cultivând valorile tradiționale românești, plămădite în zarea specifică ortodoxiei. Spiritualitatea românească este de esență ortodoxă, iar a fi *bun român* înseamnă a fi ortodox. Datorită ortodoxiei, românii s-au format ca popor și au izbutit, în ciuda vicisitudinilor istorice, să-și conserve ființa etnică și identitatea națională. Spre a descifra sufletul românesc și a-i valoriza creațiile spirituale și culturale se cuvine să revenim la vatra românească reprezentată de lumea rurală. Modernizarea României nu poate face abstracție de *realitățile organice* proprii satului și lumii ortodoxe.

Pe urmele lui Nae Ionescu, reprezentanții Tinerei Generații (Mircea Eliade, Emil Cioran, Mircea Vulcănescu, Constantin Noica), reuniți în asociația *Criterion*, au îmbrățișat doctrina *trăirismului*, căutând să ajungă la concluzii proprii privind existența, pe urmele *experien-*

țelor personale. Acești tineri entuziaști, motivați de asumarea propriului ideal existențial, de natură culturală, au îmbrățișat deopotrivă, valori naționale, românești, și modele culturale occidentale și exotice, precum orfismul, teosofia, misticismul oriental și religiile arhaice. Misiunea *tinerei generații* a fost, în înțelegerea lui Mircea Eliade, aceea de *a asigura unitatea sufletului românesc. Noua generație* și-a asumat drept proiect spiritual, cultural, să ofere României opere care să o elibereze din starea de *minorat* cultural, alăturând-o marilor națiuni europene.

La rândul lor, *europeniștii* explicau procesul de modernizare a României prin introducerea valorilor occidentale și a capitalismului de tip apusean. Eugen Lovinescu fixează originile României moderne în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Modernizarea țării noastre se datorează contactelor intelectuale, culturale și economice cu Europa occidentală. Industria, centrele urbane, instituțiile politice și economice de sorginte liberală, subsumate democrației, constituie modele de urmat. Potrivit legii sincronismului, elaborată de Lovinescu, societatea românească, dacă dorește să se modernizeze, trebuie să urmeze modelul de civilizație apusean, rolul fundamental în procesul creării unei civilizații moderne românești revenind claselor urbane. Pentru Zeletin, procesul de modernizare al societății românești, respectiv de europeanizare a acesteia, presupune continuarea procesului de industrializare, care a debutat odată cu anul 1829, când, datorită prevederilor Tratatului de la Adrianopol, în Țările Române a fost introdus capitalul european occidental, de proveniență engleză și franceză. Modernizarea presupune adaptarea continuă la progresele tehnologice ale Occidentului. Criticul literar Garabet Ibrăileanu și sociologul Mihail Ralea au militat în favoarea împământenirii în mentalul și în viața politică românească a principiilor liberalismului european și a valorilor occidentale, dar nu pe baza unei imitări necritice a lor, ci a adaptării acestora la spațiul de cultură și civilizație românesc.

Între tradiționaliști și europeniști, s-au situat țărăniștii, care promovau idealul unei Românii *eminamente agrare*, încurajând gospodăria individuală țărănească. Gospodăria țărănească și satul reprezintă vocația ideologică proprie țărănismului. Promovarea acestor idealuri era socotită posibilă în cadrul statului țărănesc și a democrației țărănești. Între ideologii acestui curent amintim pe Virgil Madgearu, Ion Mihalache și Constantin Rădulescu-Motru.

În contextul european al vremii, România nu putea evita derapajul către doctrinele de extremă dreaptă și, respectiv, extremă stângă. Secolul XX a aparținut ideologiilor politice, fiind o epocă în care s-au înfruntat două genuri de regim politic: democratic și nedemocratic. Regimurile politice nedemocratice pot fi de două tipuri: dictatoriale și totalitare. Într-un regim dictatorial este permis, chiar dacă într-o formă limitată și golită de conținut, pluralismul politic, în vreme ce totalitarismul este regimul politic în interiorul căruia domnește un singur partid politic. Spre deosebire de regimul totalitar, cel autoritar recunoaște existența unei sfere private independente sau relativ independente față de ingerința statului; sunt menținute granițele dintre public și privat; în cadrul regimului autoritar, puterea politică este personalizată. Cultul personalității face parte din valorile politice promovate, cu agresivitate, în societate. Perioada interbelică a fost dominată, în politica europeană, de cele două totalitarisme: comunist (sovietic) și nazist (german), cărora li s-a alăturat fascismul (italian), considerat a fi mai curând un regim autoritar. Înființat în anul 1903, Partidul bolșevic va prelua puterea în Rusia sovietică cu ocazia așa-zisei *Revoluții din Octombrie* 1917, în fapt o lovitură de stat. Noua putere s-a erijat în reprezentantul politic al proletariatului, autointitulându-se *brațul înarmat al dictaturii proletariatului*. Într-o primă etapă, guvernul bolșevic s-a sprijinit, în vederea implementării politicilor publice, pe *Comitetul Militar Revoluționar* din Petrograd, care acționa prin intermediul

unei rețele de aproximativ o mie de *comisari*, numiți pe lângă organizații diverse: unități militare, soviete, comitete de cartier, administrații. Curând, CMRP avea să instituționalizeze două noțiuni politice care vor defini vreme îndelungată agenda politică a Partidului: *dușman al poporului* și *suspect*. Tribunalele vechiului regim au fost suprimate și înlocuite cu *tribunale revoluționare*, care judecau crimele și delictele comise împotriva *statului proletar*, *sabotajul*, *spionajul* și *abuzurile în funcție*, precum și alte *crime contrarevoluționare*. Arma principală a represiunii bolșevice a fost Ceka – poliția politică a statului sovietic, rebotezată, la sfârșitul anilor 1920, GPU. Timp de patru ani (începutul lui 1918 – sfârșitul lui 1921), Rusia a fost divizată de un război civil, pretext folosit de bolșevici în vederea instaurării unui regim original de teroare. În data de 3 septembrie 1918 se declanșează fenomenul desemnat de către istorici prin sintagma *Teroarea Roșie*. În această zi, liderii bolșevici, cu Lenin și Dzerjinski în frunte, au trimis un mare număr de telegrame responsabililor locali ai Cekăi și ai partidului, cerându-le să ia *măsuri profilactice* pentru prevenirea oricărei încercări de insurecție. Între aceste măsuri, explica Dzerjinski, *cele mai eficiente sunt luarea de ostatici din rândurile burgheziei, începând cu listele pe care le-ați alcătuit pentru taxele excepționale impuse burgheziei, arestarea tuturor ostaticilor și suspecților și închiderea lor în lagăre de concentrare*[639]. În ziua de 5 septembrie 1918, guvernul a legalizat teroarea prin decretul intitulat *Asupra Terorii Roșii*: *în situația actuală, este absolut vital să consolidăm Ceka, să apărăm Republica sovietică împotriva dușmanilor ei de clasă, izolându-i pe aceștia în lagăre de concentrare, să împușcăm pe loc orice individ implicat în organizațiile Gărzilor Albe, în comploturi, în insurecții sau în răzmeriță, să publicăm numele indivizilor împușcați, menționând motivele pentru care au fost omorâți*, (conform ziarului Izvestia, 10 septembrie 1918)[640]. *Marea Teroare* presupunea, între altele, introducerea unor categorii juridice noi precum *suspect*, *dușman al poporului*, *ostatic*, *lagăr de concentrare*, *tribunal revoluționar*. *Marea*

Teroare auma practici precum închiderea preventivă sau execuția sumară, fără judecată, a sute și mii de persoane arestate de poliția politică. Potrivit unei directive din 17 mai 1918, trebuia creat *cel puțin un lagăr în fiecare gubernie, cu o capacitate minimă de trei sute de locuri*; în acest scop, a fost întocmită o listă de șaisprezece categorii de persoane care puteau fi internate: *ostatici proveniți din rândurile marii burghezii, funcționari ai vechiului regim până la rangul de asesori de colegiu, procurori și adjuncții acestora, primari și adjuncți de primar din orașele-capitală de gubernie, persoane condamnate, sub regimul sovietic, la orice pedepse pentru delictele de parazitism, proxenetism, prostituție, dezertori obișnuiți și soldați prizonieri în războiul civil*[641]. *Marea Teroare* a avut două scopuri principale: crearea unei birocrații civile și militare supuse Partidului unic și eliminarea radicală a tuturor *elementelor periculoase din punct de vedere social*. Așa cum se arăta în Codul Penal, era declarat *periculos din punct de vedere social* orice individ care *a comis un act periculos pentru societate sau care are legături cu un mediu criminal ori a desfășurat* în trecut o activitate care *prezintă pericol pentru societate*. Potrivit acestei definiții atotcuprinzătoare, *elementele periculoase din punct de vedere social* erau cele care se înscriau în uriașa categorie de *foști* și care mai fuseseră, în trecut, ținta unor măsuri de represiune: foști chiaburi, foști criminali, foști funcționari țariști, foști membri ai partidelor menșevic, socialist-revoluționar. Toți acești *foști* au fost eliminați în timpul *Marii Terori*, în conformitate cu teoria stalinistă expusă la plenara Comitetului Central din februarie-martie 1937, potrivit căreia *cu cât se înaintează mai mult pe calea socialismului, cu atât lupta împotriva rămășițelor claselor pe cale de dispariție este mai înverșunată*[642].

După Primul Război Mondial, Italia se confrunta cu o inflație galopantă, șomaj și anomie socială. Anii 1919-1922 au fost martorii grevelor și violențelor pe întreg cuprinsul țării. Acționând în calitate de lider al unei organizații paramilitare intitulate *Cămășile Negre*, în scopul apărării țării față de *amenințarea roșie*, comunist-

bolșevică, în toamna anului 1922 Benîto Mussolini și-a mobilizat forțele în vederea celebrului *Marș spre Roma*. Lovîtura de stat fascistă a avut loc pe data de 27 octombrie 1922. Mussolini devine prim-ministru și, interimar, ministru de Interne și de Externe. La mai mult de doi ani de la lovîtura de stat, are loc acapararea totală a puterii polîtice. Fasciștiii au preluat controlul asupra comunîtăților locale, serviciilor publice și instituțiilor. Potrîvît lui Ernst Nolte, mișcările fasciste europene se indîvidualizează printr-o serie de trăsături: princîpiul conducătorului și voința creării unei *lumi noi*, fascinația pentru violență și patosul tinereții, conștiința de a aparține elîtei și eficiența vizavi de mase, flacăra revoluționară și onorarea tradițiilor[643]. În anul 1932, Mussolini a redactat *Doctrina Fascismului*. Ideologia fascistă asumă existența oamenilor drept luptă continuă pentru supraviețuire. Oamenii nu sunt capabili să își dezvolte personalîtatea prin ei înșiși și să supraviețuiască prin propriile forțe, având nevoie, în acest sens, de suportul statului. Statul fascist nu este o simplă însumare a indîvizilor, ci chintesența idealurilor nobile ale cetățenilor săi. Statul este o entitate spirîtuală sau mistică. Dată fiind viziunea darvinistă asupra existenței pe care doctrina fascistă o promovează în spațiul public, statul fascist nu poate fi decât unul agresîv: el dă naștere unui proces de îndoctrinare a maselor în spirîtul rîvalîtății față de alte etnii, popoare sau națiuni. Pentru fascism, tendința către imperialism, adică extinderea terîtorială a națiunii în pofida altor națiuni, este o dovadă a vîtalîtății, contrariul său fiind o probă a decadenței. Un stat puternic cere indîvidului să dea dovadă de sacrificiu de sine, discîplină și supunere. Pentru Mussolini, statul este totul, din punct de vedere polîtic, economic și moral, fapt pentru care statul fascist cere loialîtate totală și nu tolerează opoziția internă; niciun indîvid și niciun grup (partid polîtic, asociație, sindicat, clasă) nu pot subzista independent de Stat. Controlul social, guvernamental are în vedere

gândirea, expresia, educația, cultura și asociațiile individizilor. Statul fascist acaparează și controlează activitățile umane[644]. În Italia fascistă, *Leggi di riforma sociale* creează *statul corporativ*. Esența acestei legi este subliniată de Mussolini: *noi controlăm forțele politice, noi controlăm forțele morale, noi controlăm forțele economice, noi ne aflăm deci, în centrul statului fascist corporativ*[645].

La fel ca în Italia, situația economică din Germania de după Marele Război era critică, țara având nu mai puțin de șase milioane de șomeri. După alegerile pentru Reichstag din 31 iulie 1932, *Partidul Național-Socialist al Muncitorilor din Germania*, cu 230 de mandate și cu aproape 38% din voturi câștigate, devine de departe cea mai puternică formațiune politică[646]. În ziua de 30 ianuarie 1933, Adolf Hilter este desemnat cancelar al Germaniei. Asemeni lui Mussolini, și pe urmele lui Nietzsche, Hitler socotește ordinea naturală a lucrurilor drept luptă permanentă între firi puternice și slabe. Ideologia sa împarte omenirea în rase superioare și rase inferioare. Rasa ariană este exponentul privilegiat al raselor superioare, în vreme ce evreii reprezintă *opusul arianului*. Imediat după preluarea puterii, partidul nazist a instituționalizat teroarea, crima, violența politică și rasismul. Folosindu-se de trupele SS (organizații paramilitare care reprezentau baza partidului nazist) și de trupele SA sau Cămășile Brune (organizații paramilitare care au jucat un rol-cheie în procesul de ascensiune a lui Hitler la putere), naziștii au construit cele dintâi *lagăre de concentrare*. În aprilie 1933 se înființează Poliția Secretă de Stat. Într-un discurs ținut la 27 ianuarie 1932 la Düsseldorf, în fața industriașilor germani, Hitler vorbește despre dominația rasei albe asupra lumii, legitimând-o prin superioritatea sa ereditară. Discursul rasist nu este o invenție a lui Hitler ori a regimului politic instaurat în Germania după ianuarie 1933, dar este unul care cunoaște, prin politica dusă de Führer, o exacerbare fără precedent în istorie, ducând la milioane de victime omenești. Odată cu Alfred Rosenberg, devenit

teoretician al Partidului muncitoresc național-socialist german, rasismul devine doctrină de stat și practică politică. În istoria intelectuală a umanității, doctrina rasistă are ca punct de plecare teza existenței raselor: umanitatea se împarte în diferite grupuri umane. Grupul este alcătuit în baza unor caracteristici fizice și/sau intelectuale comune. Rasiștii se opun încrucișărilor între rase, susținând că acestea conduc la degenerare, la pierderea *purității* etnice. Rasismul postulează solidaritatea dintre caracteristicile fizice și morale: împărțirii lumii în rase divergente îi corespunde una în culturi deosebite. Diferențele de ordin fizic dintre rase provoacă distincții de ordin cultural, valoric dintre ele. În al treilea rând, rasismul promovează ideea potrivit căreia comportamentul individului depinde categoric de grupul rasio-cultural (sau *etnic*) căruia îi aparține. Rasismul nu se mulțumește să afirme că rasele sunt diferite unele față de altele, el susține primatul unora asupra altora: există rase superioare și rase inferioare, implicit culturi superioare și culturi inferioare[647]. Rasiștii se opun, așadar, teoriei iluministe a universalității naturii umane și, în același timp, transformă teoria romantică a specificității etnice și naționale într-o ideologie a discriminării și, in extremis, a genocidului. În vreme ce naționaliștii romantici în genul lui Herder opinau în favoarea ideii că fiecare popor are dreptul să își cultive și să își promoveze propria identitate culturală, respectând, în același timp, valorile naționale ale celorlalte popoare, rasiștii neagă dreptul la identitate al celorlalte grupuri etnice și, în anumite cazuri, promovează idealul politic al excluderii civice și politice sau militează în favoarea deportării și exterminării grupurilor etnice socotite inferioare. Doctrina rasistă a lui Hitler are precursori. Între aceștia, o influență substanțială asupra ideologiei naziste a avut-o Contele Joseph Arthur de Gobineau. După părerea acestuia, comportamentul oamenilor este în întregime determinat de rasa căreia aceștia îi aparțin și care li se transmite prin sânge. În *Eseu asupra inegali-*

tății raselor umane, el susține că societățile *impun populațiilor modurile lor de existență. Ele le circumscriu între niște limite din care aceste sclave oarbe nici măcar nu au veleitatea de a ieși, și nu ar avea nici forța*. Ele le dictează conținutul legilor lor, le inspiră voințele, le desemnează iubirile, le ațâță urile, le ghidează disprețurile[648]. În viziunea lui Gobineau, frumosul omenesc este propriu exclusiv rasei albe, iar degradarea unei națiuni sau a unei culturi naționale reprezintă consecința amestecului de sânge între diverse etnii: *nici fanatismul, nici luxul, nici relele moravuri sau ireligiozitatea nu conduc în mod necesar societățile la pieire. O rea guvernare, nici ea nu poate atrage veritabila distrugere a unui popor. Disoluția sa nu poate veni decât din chiar interiorul corpului social, iar cauza acesteia este degenerarea*. Un popor degenerează, adică încetează a mai avea aceeași valoare, atunci când prin venele sale nu mai curge același sânge precum cel al strămoșilor. Această decădere provine din amestecul pe care-l va fi suferit cu vreo altă rasă.[649]

Mișcările naționaliste din Europa interbelică au în comun glorificarea apartenenței la aceeași comunitate de sânge, limbă și tradiție. Promovând valori străine și ostile democrației, ele glorifică și mistifică ideea de neam, de cultură națională și ideea de Stat, sub forma lui națională. Toate fac vorbire despre excepționalismul istoriei naționale și despre destinul mistic al națiunii proprii.

În România, extrema dreaptă a fost reprezentată, în epoca interbelică, de către mișcarea legionară. Legionarismul s-a cristalizat începând cu 1927, anul înființării *Legiunii Arhanghelul Mihail*, în jurul lui C. Z. Codreanu. Organizație paramilitară, *Legiunea* se auto-legitima ca fiind de esență creștină, deși promova idealul terorismului politic și al asasinatului. *Frățiile* au constituit formațiunile prin intermediul cărora a luat naștere, patru ani mai târziu, *Mișcarea Legionară*. O *Frăție de Cruce* era un *cuib* alcătuit din tineri ale căror vârste nu atinseseră pragul majoratului. În luna mai a anului 1933, Zelea Codreanu alcătuiește prima *echipă a morții*, respectiv o

echipă de propagandă electorală alcătuită din legionari dispuși să înfrunte moartea, în confruntarea cu forțele de ordine, pentru *a face cunoscută* Legiunea țăranilor din sate. Potrivit doctrinei, un legionar adevărat își asumă benevol ideea sacrificiului, de dragul mișcării legionare și al neamului românesc.

Asemeni tuturor liderilor totalitari, Codreanu și-a sintetizat doctrina, publicând, în 1933, *Cărticica șefului de cuib* și în 1936 *Pentru legionari*. Legiunea stă sub protecția Sfântului Mihail, rugăciunea face parte din ceremonialul mișcării, iar *Pământul strămoșesc este revista* de popularizare în rândul maselor a ideilor politice legionare. Legionarii sunt îndemnați *să trăiască*, *să lupte*, *să muncească*, *să sufere* și *să se jertfească* pentru neamul românesc. *România cea nouă* și învierea neamului românesc nu pot fi obținute, în viziunea lui Codreanu, decât prin promovarea *xenofobiei* și *antisemitismului*. Neamul românesc este mai mult decât o etnie, el formează un corp mistic, fiind alcătuit din totalitatea celor vii, morți și cei nenăscuți încă, dar care se vor naște într-o zi. Este o viziune mesianică asupra națiunii, identificată cu un anumit neam, o anumită rasă, un anumit sânge. De ceea sunt importante, pentru legionari, rugăciunea și cultul strămoșilor. După cum explică Codreanu, în *Pentru legionari*, rugăciunea creează și păstrează *uniunea mistică* a legionarilor cu *forțele misterioase ale lumii*, formate din *sufletele morților, sufletele strămoșilor noștri care au murit pentru apărarea acestui pământ*[650].

Legionarismul are un pronunțat caracter antidemocratic, exprimându-se împotriva sufragiului universal, contra mecanismelor și instituțiilor democratice. Jocul democratic defavorizează elitele, instituind politicianismul, care, la rândul său, erodează unitatea neamului. Potrivit liderului legionar C. Z. Codreanu, democrația are și alte vicii: oamenii politici depind de electorat, fapt pentru care ei nu-și pot face *datoria față de neam*; democrația *este incapabilă de autoritate*, acest lucru favorizând corupția; prin mecanismul alegerilor, democrația

înlătură elita națională, care nu poate fi aleasă pe calea votului universal; d*emocrația nu se ocupă decât de asigurarea dreptului individului*, fapt care conduce la *anarhie*, la prevalența interesului personal asupra celui național[651]. *Omul nou* legionar este xenofob, antidemocrat, antisemit, ortodoxist, autohtonist și antioccidentalist.

În perioada interbelică, societatea românească a fost martora, sub imperiul doctrinar și ideologic al legionarismului, resurecției antisemitismului, care s-a manifestat cu preponderență în rândul studenților și al intelectualității tinere. Tulburări antisemite s-au manifestat, de pildă, în anul 1922, sub impresia dezbaterilor în jurul proiectului de constituție. La Cluj, în data de 29 noiembrie 1922, în cadrul *Institutului de Anatomie* al *Facultății de Medicină*, s-a declanșat un conflict, din cauza expunerii în sala de disecție a cadavrului unui etnic evreu. Studenții israeliți s-au revoltat și au părăsit sala de disecție, solicitând predarea cadavrului comunității locale. Ulterior acestui gest, studenții creștini au declarat că refuză să intre în sala de disecții fără o reglementare clară privind originea și confesiunea cadavrelor supuse disecției, ca material didactic. În acest sens, studenții medicinești au adresat un memoriu rectorului universității, cerându-i respectarea *proporționalității* cadavrelor destinate disecției. Vestea incidentului de la Cluj s-a răspândit în țară. Mișcarea studențească va căpăta amploare și consistență prin implicarea studențimii ieșene și a unor cadre universitare din Iași. Sub impresia evenimentelor de la Cluj, în Iași tulburările studențești au demarat la 5 decembrie 1922, când sediile ziarelor *Opinia* și *Lumea*, cu vederi comuniste, au fost devastate, iar ziarele arse. A doua zi, în *Sala Pașilor Pierduți*, o adunare a studenților ieșeni a formulat o serie de cereri adresate Rectoratului. Petiția studenților prevedea introducerea principiului *numerus clausus* în universitate, săli de disecție destinate special studenților evrei și eliminarea acestora din cămine. Reprezentanții studenților din toate centrele universitare s-au întâlnit în ziua de 10 decembrie 1922,

în aula Facultății de Medicină din București. Acum s-a dezbătut problematica studențească și incidentele de la Cluj. S-a ales un comitet de acțiune și s-a votat o moțiune, care va constitui actul de naștere al generației, 22 și, totodată, manifestul-program al mișcării studențești, în care se specifica faptul că revendicările tinerilor nu se bazează pe considerente antisemite, de ordin rasial sau religios, și că obiectivul principal al mișcării studențești îl reprezintă asigurarea întâietății elementului românesc în universități și *rezolvarea unor probleme de ordin superior cultural național*. Mișcările studențești din decembrie 1922 și revendicările explicite în vederea aplicării principiului *numerus clausus* (proporționalitate numerică) reprezintă momentul și argumentul fondator al generației de la 1922, după cum aveau să se definească mai târziu reprezentanții studenților, deveniți lideri ai mișcării național-creștine din anii `30 din societatea românească[652].

GÂNDURI DE FINAL

Europa secolului al XIX-lea este martora interesului crescut față de specificul local și național, istorie națională, cultură națională, tradiții naționale și folclor. Este secolul națiunilor, fidel noțiunii de spirît al poporului (Voklgeist), care se actualizează în limba națională, tradiții, cutume juridice, creații populare și culte, folclor. Odată cu jumătatea secundă a secolului al XVIII-lea, romantismul german înzestrează cu valoare noțiuni și realîtăți precum tradiția, obiceiurile sacre ale comunîtății, sufletul național, întrupat mai cu seamă în sufletul oamenilor de la sate, cetățeni de prim ordin ai patriei. Spre a trăi desăvârșît și a fi o ființă autentică, omul este chemat să se așeze sub influența tradițiilor locale, respectându-le, promovându-le, a diferîtelor autorîtăți tradiționale, precum familia, neamul sau Biserica națională, să internalizeze valorile naționale, vehiculate de limba maternă.

Naționalismul secolului al XIX-lea promovează dezideratul unificării naționale având drept orizont trecutul comun și valorile neamului. Obârșia comună,

limba, obiceiurile şi tradiţiile locale sau naţionale, cultura populară şi operele culte, amintirile şi strămoşii comuni, revendicarea unui teritoriu şi a unei tradiţii politice, alcătuiesc osatura naţiunii culturale şi politice.

Romanticul este cucerit de mitologia începuturilor, care se pierd adesea în negura timpului, se află în căutarea izvoarelor, originilor neamului său, căutând să legitimeze specificul naţional şi politic al poporului căruia, în mod demn, îi aparţine. Spre a descoperi izvoarele sacre ale fiinţei naţionale, romanticul îşi îndreaptă atenţia către folclorul naţional, spre cultura populară şi credinţele tradiţionale. Descoperirea sau plămădirea livrescă a spiritului colectiv, popular, naţional sunt asumate drept momente ale constituirii şi disemnării în spaţiul public a sentimentului naţional. Romanticul şi, odată cu el, doctrinele naţionalismului, promovează în comunitate valorile trecutului naţional, socotit glorios, menite a asigura coeziunea grupului, a naţiunii constituite sau pe cale de a lua fiinţă.

Secolul al XIX-lea este martorul începutului procesului de modernizare a României, identificat în jurul lui 1866, anul sosirii în ţară a principelui Carol de Hohenzollern, al proclamării sale domn al ţării şi al adoptării unei noi constituţii având la bază principiile constituţiei belgiene. Odată cu 1829, în urma păcii de la Adrianopole, comerţul românesc cu cereale se eliberează de sub monopolul turcesc, facilitând Ţărilor Române, pe de o parte, iniţierea de relaţii comerciale cu ţările Europei occidentale şi, pe de alta, asigurând premisele revoluţionării culturii şi mentalităţii elitelor politice şi culturale româneşti ale vremii.

În cursul secolului al XIX-lea, în Ţările Române pătrund ideile curentului naţional, iar elita începe să-şi pună problema modernizării societăţii, în sensul occidentalizării sale. Se caută modele, se dezbate raportul dintre valorile naţionale şi cele vestice. Modernizarea societăţii şi a statului român avea să se realizeze, în decursul secolului al XIX-lea, sub pecetea naţionalului,

al asigurării premiselor desăvârșirii unității de neam și de stat, proces strâns legat de programul cultural și politic inițiat de către elita pașoptistă. Generația pașoptistă afirmă categoric primatul naționalului în studiul istoriei și în configurarea culturii. Asemeni ideii naționale, modernizarea societății românești este înțeleasă și justificată prin raportarea la propriul nostru trecut istoric, la valorile naționale proprii neamului românesc. Mihail Kogălniceanu împărtășește cu ceilalți pașoptiști credința în necesitatea introducerii în Țările Române a valorilor civilizației apusene, respectându-se identitatea și tradițiile românești. El asumă modernizarea drept un proces organic, inspirat din realitățile autohtone și realizat prin reforme radicale, de pildă prin revoluționarea stării sociale a țărănimii. Nicolae Bălcescu așează istoria în slujba progresului național, punctând importanța istoriografiei pentru creionarea identității nționale românești. Ion Heliade Rădulescu întrupează idealul literaturii naționale sincronizate cu formele de cultură europene, promovând traducerile, imitațiile și armonizarea formelor de cultură și civilizație apusene cu specificul național și realitatea culturală românească. Este socotit părintele culturii românești moderne. La Iași, Junimea întruchipează idealul sintezei a două viziuni privind dezvoltarea culturii naționale românești moderne: de o parte, idealul sincronizării culturii românești cu valorile culturale europene, prin mijlocirea traducerilor și imitațiilor; în al doilea rând, diferențierea, autohtonizarea creațiilor românești. Combătând cosmopolitismul, Bogdan Petriceicu Hasdeu propune o civilizație și o literatură izvorâte exclusiv din talentul autohton, din resursele românești de creație ancorate în istorie. Cercetând substratul lingvistic al culturii, el este părintele tradiției individualizării elementelor dace în lexicul limbii române. Hasdeu ia trecutul istoric drept aliat în configurarea specificității naționale românești. Titu Maiorescu inițiază ceea ce el însuși numește direcția nouă în cultura română, asumată drept

singura modernă. Criticul îşi propune crearea culturii şi civilizaţiei româneşti moderne pornind de la resursele spirituale româneşti. În virtutea teoriei formelor fără fond, Maiorescu este de părere că imitarea servilă a formelor de cultură occidentale şi, implicit, atitudinea de vasalitate culturală nu este proprie stării economice şi sociale a ţării noastre şi specificului etno-cultural românesc. În viziunea lui Mihai Eminescu, România modernă trebuie să fie un stat fundamentat pe civilizaţia autohtonă, de esenţă ţărănească. Modernizarea ţării trebuie să ţină cont de imperativul conservării clasei ţărăneşti şi să dezvolte satul românesc. Eminescu critică raţionalismul apusean şi, deopotrivă, politica liberalilor români inspirată din acest raţionalism, impropriu societăţii noastre. Naţiunea se identifică cu ţărănimea, clasă pozitivă a societăţii noastre, conservatoare a portului, limbii, obiceiurilor româneşti, oglinda istoriei noastre naţionale. Inspirându-se, în creaţia sa, din universul istoriei naţionale şi al creaţiei orale autohtone, poetul naţional valorifică creaţia populară şi folclorul românesc. Ţăranul este adevăratul român, fiinţa sa internalizează virtuţile naţionale.

La cumpăna secolelor XVIII şi XIX, Şcoala Ardeleană îndeplineşte misiunea coagulării culturii româneşti şi a conservării fiinţei noastre naţionale în Ardealul aflat sub stăpânire străină, promovând ideile naţionale. Inspiraţi de curentul iluminist, liderii Şcolii dezvoltă doctrina iluminării maselor populare, promovând valorile culturii româneşti în comunităţile de români, cu predilecţie la sate. Preocupările culturale vor fi subordonate cauzei emancipării politice şi naţionale a românilor ardeleni. Militând în favoarea recunoaşterii românilor drept naţiune politică în cadrul regimului juridic de stări propriu constituţionalismului transilvan, a dreptului integrării românilor în cadrul sistemului politic ardelean, drept a patra naţiune constituţională şi acţionând în scopul organizării unui sistem educaţional destinat conservării identităţii etno-culturale a naţiunii

române din Transilvania, corifeii Școlii Ardelene au afirmat vechimea poporului român pe teritoriul în cuprinsul căruia acesta s-a format, respectiv vechea Dacie și Transilvania, au scos în relief originea latină și au punctat continuitatea de veacuri a românilor în Ardeal. Originea latină, unitatea neamului românesc, permanența teritorială în Dacia, ideea originii latine a limbii române, descendența nobilă, din coloniștii romani sosiți în Dacia odată cu războaiele daco-romane, au constituit elementele de unitate națională a românilor ardeleni. Aproape toți învățații Școlii au promovat teza latinității pure a românilor, ca premisă și fundament în direcția revendicării egalității în drepturi cu stările politice privilegiate. Obiectivul Școlii Ardelene l-a constituit emancîparea politică și culturală a națiunii române din Ardeal. În acest scop, ei au asumat teza că limba română, fiind de origine latină, constituie proba originii romane, implicit a vechimii, continuității românești în Transilvania și a legitimității egalității politice a românilor cu celelalte națiuni ale Imperiului.

În secolul al XIX-lea, mai precis în anii 30, în Țările Române ia naștere o elită politică și intelectuală formată din români educați în Occident, care și-au asumat, între altele, Unirea și modernizarea societății românești prin asimilarea valorilor apusene și transpunerea lor în realitatea românească.

În privința mentalităților acelei perioade, despre țăranul român știm că este familist, conservator și creștin. Conștiința originii comune a neamului încurajează perpetuarea obiceiurilor, cultului ortodox și tradițiilor populare în rândul țărănimii, care constituie majoritatea absolută a populației. Societatea românească transilvăneană are un caracter rural, clasa mijlocie formând o elită minoră din punct de vedere numeric. Marea proprietate funciară, industrială și bancară din Ardeal nu este românească. În Bucovina stăpânită de austrieci, populația românească este formată din țărani iobagi și țărani liberi, în majoritate absolută, din meșteșugari,

negustori, preoți, învățători, nobili proprietari de pământ și slujbași ai statului. În Bucovina învățământul în limba română există numai la nivel elementar. Spre deosebire de situația din Ardeal, în Bucovina școala nu a avut posibilitatea de a deveni un centru al românismului. În Basarabia anexată de Rusia în 1812, românii sunt, în vasta lor majoritate, țărani. Clasa conducătoare românească a fost fie substituită, fie rusificată. Basarabia s-a confruntat cu un regim dur de rusificare și de reprimare a oricărei mișcări naționale.

În intervalul secolelor XVI-XVIII, alături de intelectuali, Biserica ortodoxă a jucat un rol semnificativ în procesul constituirii și conservării identității naționale românești.

La începutul secolului XX, în urma celui dintâi Război Mondial, politica europeană a fost marcată de universalizarea votului, de masificarea societății și de vocea puternică pe care masele au început să o aibă în cadrul politicii naționale. În același timp, a crescut gradul de interdependență între statele europene, lumea globalizându-se. În România, intelectualii se vor angaja într-o dezbatere națională privind căile optime de dezvoltare a țării și într-o acțiune legitimă de configurare a portretului etnic, național, al românismului. La începutul secolului XX, elitele reiau marea dezbatere din secolul al XIX-lea, privind *identitatea națională* și căile de *modernizare a societății românești*. În spațiul public românesc se pot distinge, după Marea Unire din 1918, două grupări de intelectuali, identificați prin sintagmele *europeniști* și *tradiționaliști*. Europeniștii consideră România parte a Europei și insistă că aceasta trebuie să preia modelul de dezvoltare economică și socială propriu *Occidentului urbanizat* și *industrializat*. Tradiționaliștii scot în evidență caracterul agrar al României și identifică modele de dezvoltare întemeiate pe propria sa moștenire socială și culturală. Din *perspectiva ideologică* a *modenizării* României, după Marea Unire din 1918, s-au dezvoltat mai multe curente de idei, dintre care cele

mai importante au fost neoliberalismul, țărănismul, naționalismul (în forma sa moderată sau extremă) și marxismul. Noul liberalism românesc, asemenea celui european, este o doctrină politică în viziunea căreia intervenția statului în economie este necesară, întrucât piața liberă nu este în stare să asigure bunăstarea tuturor cetățenilor. Reprezentanții neoliberalismului românesc - Ștefan Zeletin, Mihail Manoilescu, Vintilă Brătianu, Victor Slăvescu, Dimitrie Drăghicescu, I.N. Angelescu, N. Arcadian, Eugen Lovinescu - au dezvoltat teoria privind protecționismul, concretizată în formula *prin noi înșine*. Acesta promova idealul valorificării superioare a *resurselor naționale*, în primul rând prin *forțe proprii*. Neoliberalii acordau o atenție deosebită rolului statului în economie, după un război care produsese pagube însemnate țării și într-o epocă, postbelică, de consolidare a României întregite. Cea de-a doua concepție cu impact deosebit în societatea românească a fost țărănismul. Această doctrină politică și economică a fost promovată de C. Stere, Virgil Madgearu, Ion Mihalache, Gheorghe Zane, Constantin Rădulescu-Motru, care susțineau ideea potrivit căreia România, stat agrar, evolua pe o cale noncapitalistă, fundamentându-și modernizarea economică și socială pe mica proprietate țărănească. Se susținea *primatul țărănimii* în viața socială, culturală și economică a țării. Țărănimea era percepută drept o clasă omogenă și independentă, având un rol fundamental în evoluția societății românești. Doctrina politică țărănistă preconiza îmbunătățirea situației țărănimii, care merita o viață materială și spirituală corespunzătoare unui stat civilizat. Grija imperativă față de situația gospodăriei țărănești, cooperația, acordarea de credite ieftine, înzestrarea cu vite și unelte, alimentația și sănătatea țăranului răspundeau, în concepția doctrinarilor țărăniști, unor necesități stringente ale procesului de modernizare a satului și, implicit, a societății și statului românesc. Se afirma că, prin aplicarea doctrinei țărăniste și prin instaurarea

statului ţărănesc – autentică formă a democraţiei –, gospodăria ţărănească bazată pe *proprietatea de muncă* se va dezvolta corespunzător. Pornind de la concepţia că România trebuia să rămână un stat preponderent agrar, reprezentanţii ţărănismului nu au negat necesitatea dezvoltării diverselor ramuri industriale. În România unificată au fost promovate inclusiv *concepţii* de *dreapta conservatoare* şi de *extremă dreaptă*, numite,în literatura de specialitate, *naţionaliste*. Conservatorii respingeau modelul civilizaţiei occidentale, promovând, în schimb, *spiritul tradiţional*, ţărănismul, *ortodoxismul* şi *autohtonismul*. Nichifor Crainic, de pildă, a elaborat modelul statului *etnocratic român*, bazat pe *ortodoxism*. Naţionalismul şovinera expresia extremei drepte. Doctrina vehiculată de către organizaţiile politice de extremă dreaptă din România făcea referire la imperativul lichidării regimului democratic şi instaurării, în schimb, a unui regim autoritar. Ea promovau idealul unei *României a românilor* şi îmbrăţişa antisemitismul. În acelaşi spirit, se cerea proporţionalitatea numerică (*numerus clausus*) în ocuparea funcţiilor publice de către străini (mai ales evrei), naţionalizarea culturii şi economiei româneşti. *Doctrina social-democrată* s-a dezvoltat datorită contribuţiilor lui Şerban Voinea, Lothar Rădăceanu şi Ilie Moscovici, care au continuat linia ideologică a socialistului Constantin Dobrogeanu-Gherea, căutând să adapteze teoria lui Marx la condiţiile concrete din statele agrariene, în care proletariatul avea o pondere scăzută. Ei apreciau că România, care fusese „târâtă" pe calea capitalismului în secolul al XIX-lea, începea să cunoască o dezvoltare organică, în primul rând industrială. În plan social, principala clasă era proletariatul, care avea menirea să înlăture burghezia de la putere şi să realizeze socialismul pe pământul României.

Problematica specificului naţional este acută la finele secolului al XIX-lea, constituindu-se într-o moştenire romantică a secolului. Ea a continuat să joace un rol semnificativ inclusiv după desăvârşirea unităţii poli-

tice românești, în urma Unirii de la 1 decembrie 1918. Tendința de a explica într-un cadru mai larg fenomenul românesc și civilizația modernă, a le legitima și promova în contextul politicilor revizioniste ale unor state europene, este caracteristică pentru epoca interbelică. Istoricul A. D. Xenopol postulează adevărul drept scop suprem al cercetării istorice, aceasta fiind înzestrată cu o finalitate formativă. Asemeni lui Kogălniceanu, Bălcescu și Hasdeu, pentru Xenopol istoria semnifică, în primul rând, identitate proprie, conștiință națională, efortul conservării demnității de neam. Cultura națională constă în conservarea, cultivarea și dezvoltarea propriei limbi naționale, în cercetarea trecutului istoric național, în consfințirea socială a raporturilor juridice și de moravuri, în cultivarea artelor și literaturii specifice neamului propriu. Promovând idealul credinței în destinul poporului său, Xenopol este de părere că meritul civilizației și al literaturii îl constituie crearea valorilor născute din substanța lor. Pornind de la acest postulat, istoricul îndeamnă la prudență în ceea ce privește împrumutul cultural de la alte naționalități. Principatele Române, susține Xenopol, sunt parte integrantă a Europei Occidentale, românii apărând, de-a lungul secolelor, civilizația apuseană față de amenințările unei prezumtive cuceriri otomane. Ne putem raporta la experiențele culturale ale altor neamuri, și putem prelua în cultura românească acele modele care sunt compatibile cu specificul nostru național. Pentru Nicolae Iorga, istoria are menirea deslușirii adevărului privind faptele, întâmplările trecute ale omenirii. Știință a unicului, irepetabilului, istoria nu oferă viziuni sau lecții de urmat în prezent sau în viitor. Rolul ei suprem îl constituie aflarea și diseminarea în societate a adevărului. Națiunea este produsul istoriei. Iorga se angajează în acțiunea de promovare în spațiul public a elementului național românesc, accentuând importanța creștinismului ortodox, a conștiinței ortodoxe, a tradițiilor și a valorilor populare, care, împreună, constituie

fondul, esența românismului. Fiecare neam este chemat să urmeze, în spiritul logicii dezvoltării naționale organice, calea de modernizare potrivit spiritului național, specificului propriu plămădit, de-a lungul veacurilor, prin propria experiență istorică și potrivit propriilor înclinații etnice. În înțelegerea lui Iorga, Țările Române datorează modernizarea societății și statului nostru culturii și civilizației franceze. În același timp, suntem chemați să ne alăturăm străduințelor înaintașilor noștri în vederea conservării specificului și culturii noastre naționale, valorificând tradițiile românești și acționând în direcția unificării spirituale a românilor din provinciile unite politic în 1918. Însușindu-și dezideratul spiritului critic, Vasile Pârvan se pronunță în favoarea aflării și diseminării adevărului istoric, în urma examinării științifice, critice, a izvoarelor și creațiilor istoriografice din trecutul național. Simțul critic îl ajută pe istoric să cerceteze cu discernământ științific izvoarele istorice. Obiectul de studiu al istoriei îl reprezintă cultura, manifestarea reformatoare a omului produsă în cadrul mediului natural, cosmic. Pârvan întreprinde o radiografie spirituală asupra sufletului țăranului român, de sorginte daco-romană. Ideea națională este pentru el o stare de conștiință care are în vedere necesitatea absolută, de esență transcendentă, a vieții colective; omul este predestinat a face parte dintr-o colectivitate, neam sau națiune. Națiunea este starea de conștiință etnografică, culturalizabilă și culturalizată, conștiință rațională a unei minorități formate spiritual prin internalizarea valorilor culturii naționale. Potrivit lui Vasile Pârvan, viața și caracterul puternic al culturii românești constau în legăturile, raporturile cu trecutul istoric național. Datorăm trecutului politic ființa noastră etnică. Datorăm trecutului cultural premisele plămădirii culturii naționale românești. Pentru Dimitrie Onciul, obiectul istoriei îl constituie ființa umană în ipostaza sa de agent rațional, înzestrat cu conștiința de sine. Cultivând cultura istorică în rândul maselor, cultivăm

conștiința națională a neamului. Rodul studiului istoriei îl reprezintă dobândirea conștiinței naționale. În viziunea lui Onciul, poporul român și-a conservat, de-a lungul veacurilor, în ciuda vicisitudinilor istorice, ființa națională, grație atributelor pozitive proprii rasei sale, exemplificate prin personalitățile neamului românesc. Ioan Bogdan apreciază că scopul suprem al istoriografiei moderne îl reprezintă înțelegerea și explicarea corectă, în lumina adevărului istoric, a trecutului nostru național. Modernizarea Țărilor Române se datorează adoptării, în cursul secolului al XIX-lea, a formelor constituționale și modelelor culturale de tradiție occidentală.

Potrivit lui Eugen Lovinescu, Țările Române au evoluat la hotarul dintre două civilizații, răsăriteană și apuseană. Deși suntem prin excelență un popor latin, de-a lungul istoriei am suportat influența morală a vieții răsăritene. Odată cu veacul al XIX-lea, datorită interdependenței culturale și economice a Țărilor Române cu Occidentul, neamul nostru s-a scuturat, brusc, de robia formelor culturale proprii Orientului, spre a pătrunde în circuitul vieții materiale, morale, spirituale și culturale a Apusului. Românii și-au plămădit unitatea națională modernă sub forma unui stat de civilizație occidentală. Modernizarea României se datorează contactului țărilor românești cu ideologia occidentală. Generația pașoptistă reprezintă cea dintâi întruchipare intelectuală a idealului național românesc de modernizare prin occidentalizare. Potrivit legii sincronismului vieții contemporane, civilizația țărilor rămase în urmă față de Occidentul modern nu poate prinde contur decât în mod revoluționar, prin importul valorilor civilizației apusene. Constantin Rădulescu-Motru este de părere că operele de cultură sunt produsul personalităților înzestrate cu vocație și se bucură de un caracter etnic. În sânul creațiilor originale ale neamului se deslușește firea poporului respectiv. Grație culturii, societatea reușește să își plămădească, să își împlinească

rostul său istoric în lume, individualizându-se față de celelalte comunități naționale. Cultura hrănește, fundamentează raporturile de autoritate și legăturile de solidaritate între membrii comunității naționale. Importul de valori occidentale a dat naștere unor efecte nedorite, nefaste, în societatea românească. Din nefericire, valori precum conștiinciozitatea, perseverența în muncă, aprecierea timpului, precum și alte calități proprii mentalității apusene nu s-au grefat pe mentalul românesc. Începând cu 1848, instituțiile noastre au fost costumate în straie formale noi, dar sufletul lor, fondul a rămas același. Politica apuseană a fost metamorfozată în politicianism românesc. În viziunea lui Rădulescu-Motru, cultura se dezvoltă într-o zare interioară națională. De unde imperativul originalității, nu imitarea necritică a modelului cultural și civilizațional occidental. Procesul de europenizare a societății românești se dovedește a fi benefic numai în condițiile în care este adaptat, armonizat cu realitățile românești, cu dispozițiile sufletului nostru național. Intelectualii vremii sunt îndemnați să cunoască firea poporului român dacă vor ca procesul de modernizare a societății românești să fie autentic și să se bucure de succes. Vocația spirituală proprie neamului nostru o reprezintă românismul, care se dorește a fi o nouă spiritualitate, de natură politică și culturală, originală, nealterată prin împrumuturile culturale alogene, provenite din orizonturi geografice și culturale străine firii neamului românesc. Sufletul românismului își are izvoarele în vatra satului, leagăn al etnicului românesc, sursă originală a tradițiilor și valorilor exemplare românești. Alăturându-se tradiției conservatorismului cultural, Mircea Vulcănescu identifică atributele și componentele dimensiunii românești a existenței, reflectată în mentalitatea țărănească. Sufletul românesc, a cărui esență o descoperim în firea țăranului nostru, este înzestrat cu vocația ordinii mundane și transcendente. Creștin autentic, țăranul român simte în sufletul său a datora rostul propriei existențe lui Dumnezeu, care are

pentru dânsul semnificația unei prezențe, a unei Providențe care face ca lumea în care trăim să fie guvernată de o serie de semne anticîpatorii și să ființeze în consubstanțialîtate cu lumea veșnică, din viața de apoi, înlăuntrul căreia odihnesc sufletele moșilor și strămoșilor, antecesori care, la nevoie, grație rugăciunilor noastre către o serie ilimîtată de sfinți, intermediază, spre folosul nostru, în fața lui Dumnezeu. Modernîtatea în varianta sa iconoclastă, desacralizantă, nu a pătruns în unîversul rural românesc, nu a ajuns să neliniștească sufletul țăranului, să-i destabilizeze spirîtul în direcția scepticismului religios, a agnosticismului, a ateismului dizolvant. Elemente de etnopsihologie întâlnim și la Dimîtrie Drăghicescu, în sinteza sa istorică asupra poporului român. Drăghicescu ne poartă prin istoria neamului, sintetizând, în baza faptelor și evenimentelor istorice, trăsăturile ființei naționale românești, conștiinței noastre naționale. Moștenîtor a două popoare de sorginte nobilă (dacii și romanii), românii au risîpît înzestrările elîtiste, din pricina vecinătăților istorice nefaste, a năvălirilor barbare și ocupațiilor străine. Și Lucian Blaga se apropie de sufletul românesc, asumând o viziune apolinică, precumpănind atributele pozîtîve, menîte a scoate la lumină demnîtatea culturii românești. Neamul nostru își descoperă indîvidualîtatea etnică în cadrul unîversului rural. Satul românesc, univers mîtic, autarhic și atemporal, conservă sufletul românesc autentic. Locuîtor al unui spațiu indefinît ondulat, țăranul nostru posedă un sentiment propriu al destinului, viețuind, de secole, în mod inconștiet, în cuprinsul „plaiului", în zarea spațiului miorîtic. Țăranul român este înzestrat spirîtual cu vocația viețuirii întru mister și pentru revelare, căutând, pe calea plăsmuirilor, a creațiilor de cultură, să-și deslușească sieși tainele unîversului, ale vieții. Simion Mehedinți evocă dimensiunea creștină a sufletului românesc și îndeamnă generația tânără să cultive și să conserve sufletul național și să desăvârșească națiunea română în orizontul său cul-

tural. D. D. Roşca recunoaşte vieţii spirituale caracterul problematic, îndemnând la asumarea cu demnitate a sentimentului tragic al existenţei şi a neliniştii metafizice strecurate în sufletul omului de către osatura spirituală proprie timpurilor moderne. Culturile majore şi personalităţile omeneşti evoluează în orizontul unei pronunţate tensiuni interioare, valorificând, prin mijlocirea creaţiilor, a culturii, spiritul veacului în care trăiesc. Petre Negulescu închină culturii un tratat în cuprinsul căruia înfăţişează universul propriu cugetării filosofice, personalitatea filosofică, vocaţia şi etnicismul, orizonturile specificului naţional. Mihai Ralea pătrunde în substanţa fenomenului românesc, din perspectiva intelectualului democrat, adept al valorilor occidentale, susţinător al integrării culturale româneşti în universul axiologic apusean, de esenţă raţionalistă, liberală, modernă. Situat între modelul cultural şi civilizaţional tradiţional şi cel european, Ralea se pronunţă în favoarea înrâuririi occidentale asupra societăţii româneşti, în ceea ce priveşte zarea politicului, ştiinţei şi tehnicii, rezervând dreptul specificului naţional cu privire la cultură. Astfel, cultura română este chemată să-şi conserve identitatea, specificul etnic şi naţional, căutând, în acelaşi timp, să se inspire din modelul occidental de raţionalitate şi democraţie. Dimitrie Gusti, fondatorul Şcolii româneşti de sociologie, are în vedere cunoaşterea ştiinţifică, de esenţă modernă, mijlocită de monografia sociologică, a realităţii rurale româneşti, în scopul valorificării tradiţiilor, culturii populare, a firii umane, materiale şi spirituale a satului nostru, constituind, între altele, echipe de specialişti care să propună planuri de îmbunătăţire a stării sociale şi economice a ţărănimii şi să contribuie, prin cercetările etnologice, la crearea şi înzestrarea Muzeului Satului Românesc. Monografiile sociologice iniţiate şi coordonate de profesorul Gusti urmăresc inclusiv un scop naţional, prin consolidarea sentimentului demnităţii poporului român şi prin legitimarea drepturilor sale is-

torice și culturale asupra terîtoriului României întregite. Promovând drepturile culturale ale poporului, cu accent asupra educației populare, Dimîtrie Gusti sprijină efortul de înființare a școlilor rurale, de diseminare a culturii în rândul maselor, prin intermediul dîverselor instituții populare (cinematograf, radiofonie, teatru, muzeu, bibliotecă). Culturalizarea poporului răspunde dezideratului respectării demnîtății umane. Cultura este chemată să creioneze conținutul spirîtual al conștiinței populare. Fiecare națiune este, la nîvelul dreptului internațional, îndreptățîtă să-și valorifice propria viziune polîtică și culturală asupra vieții, în acord și respect cu restul popoarelor. Dimîtrie Gusti se pronunță în favoarea democratizării relațiilor internaționale, susținând dreptul la demnîtate al fiecărei națiuni; statele, indiferent de dimensiunea lor terîtorială și de forța lor polîtică sau milîtară, au dreptul la conservarea și îmbogățirea culturii, vector al identității naționale și al demnîtății. Dimîtrie Gusti propune proiectul creării unei culturi românești autentice, în acord cu atributele sufletului nostru național, repudiind importul de instituții juridice și polîtice străine firii românești. De dată recentă, societatea modernă românească așteaptă, mai cu seamă din partea generației tinere, crearea unui program, material și spirîtual, care să ofere greutate și autenticîtate procesului de modernizare a lumii românești. În vreme ce pentru Traian Brăileanu națiunea are în vedere un scop ultim de esență spirîtuală, transcendentă, constituirea comunîtății creștine supuse Cuvântului dîvin, Spiru Haret socotește consolidarea sentimentului național și a identității naționale românești drept produs al modernizării instituțiilor naționale de învățământ.

Înscriindu-se în provocarea culturală a epocii – tradiționalism versus modernîtate -, lîteratura și publicistica din vremea Marii Uniri a dat glas dîverselor poziționări doctrinare, de la sămănătorism, la poporanism, modernism, simbolism, raționalism, europenism, naționalism,

tradiţionalism, autohtonism, ortodoxism.

Nichifor Crainic, doctrinar al tradiţionalismului, ortodoxismului şi gândirismului, repudiază proiectul occidentalizării societăţii, propunând orientarea culturii noastre către modelul est-european. Autohtonismul este chemat să îmbrăţişeze totalitatea ramurilor creatoare ale spiritului şi culturii noastre, având în frunte ortodoxismul românesc. Creştinismul, demofilia creştină, biserica naţională constituie mediile dezvoltării sănătoase, organice, a identităţii naţionale şi a culturii româneşti. Promovând valorile creştine, între care cele ale familiei româneşti, ale neamului ortodox, garantăm succesul procesului de conservare a fiinţei noastre naţionale. Naţiunea română este creştină, ortodoxă, ea se înscrie în rândul civilizaţiilor ţărăneşti. Apărarea valorilor şi tradiţiilor satului românesc se va realiza în interiorul statului corporatist etnocratic. Nae Ionescu, Profesorul, Magistrul Tinerei Generaţii, promovează valori şi idei din familia ortodoxismului şi naţionalismului cultural şi politic, îndemnându-şi studenţii să medîteze asupra vieţii, să gândească, să-i experimenteze orizonturile. Cum filosofia este act de viaţă, act de trăire, a cunoaşte din punct de vedere metafizic realitatea lumii în care trăim înseamnă a interpreta fenomenele existenţei având drept punct de referinţă propriile experienţe de viaţă. În perspectiva trăirismului asumat doctrinar de către Nae Ionescu, experienţa personală a fiecăruia dintre noi este revelatorie în privinţa substanţei vieţii noastre. Şi în privinţa veşniciei, trăirismul poate fi un model cognitiv, de înţelegere şi practicare a vieţii religioase. Potrivit lui Nae Ionescu, Biserica reprezintă, în ortodoxie, comunitatea de iubire şi vehiculul terestru al mântuirii transcendente. În vreme ce biserica este comunitatea de dragoste, naţiunea este comunitatea de destin. Naţionalitatea şi confesiunea, realităţi istorice care ne circumscriu existenţa, sunt consubstanţiale: a fi român înseamnă a fi ortodox. Hotarele confesionale se identifică cu cele naţionale. Din punct de vedere

politic, regimul democratic are un caracter tranzitoriu, urmându-i statul corporativ.

În vreme ce Mircea Vulcănescu definește conceptul de *generație tânără*, Mircea Eliade își asumă statusul de lider informal al acesteia. Crescut la școala lui Nae Ionescu, discipol al Profesorului și apropiat al său, Eliade își încurajează colegii de generație în direcția manifestărilor spirituale, a experiențelor și trăirilor personale, rod al vieții lăuntrice exuberante. Valorile culturale, spirituale, creștine, reflex al autenticității ființei noastre, trebuie cultivate, dezbătute, elaborate, tinerii având șansa de a-și modela personalitatea, în timpul de pace pe care istoria l-a hărăzit, potrivit resurselor inepuizabile ale culturii, românești sau exotice. Tinerii sunt încurajați în direcția vocației personale, a transfigurării ființei în orizontul spiritualității, a unei vieți interioare bogate în experiențe, cu prețul, uneori, al situării în sfera primejdiei. Eroism, eros, virilitate, voință de viață și de putere, experiențe, ale cărnii sau ale spiritului, înnoirea ființei în duhul său, autenticitate, trăirea clipei prezente la adăpostul unui așezământ spiritual propriu, constituie ingredientele idealului existențial propus de Mircea Eliade. Existența trebuie închinată creației, descoperirii unor forme de expresie noi, spirituale și literare. Estetica autenticității și a experienței este valorificată original de către Eliade în romanele de factură existențialistă, în memorialistică și în publicistică. Experimentând alteritatea geografică (experiența indiană), liderul generației tinere își află propriile rădăcini, românești, arhaice, oferind o perspectivă nouă culturii noastre naționale, aflată, în viziunea sa, în confluență cu marile culturi ale lumii. Emil Cioran și Constantin Noica întregesc portretul spiritual al tinerei generații prin preocuparea, deopotrivă spirituală, culturală și politică, față de destinul național, propunând (Cioran) crearea unei culturi românești majore sau (Noica) desăvârșirea sinelui nostru spiritual.

Coborând din sfera celestă a Ideilor în viața cotidia-

nă, aflăm, în epoca Marii Uniri, o societate românească în mare parte rurală, angajată, în componenta sa urbană, pe drumul modernizării. În România operează pluripartidismul, electoratul fiind fragmentat potrivit diverselor opțiuni ideologice, însă democrația este contestată la nivelul elitelor, iar procesul electoral este departe de a respecta regulile impuse de cerința alegerilor libere. Și în România, naționalismul și formațiunile politice conservatoare sunt active, inclusiv în forma lor extremă, nedemocratică. Cu toate acestea, partidele tradiționale, democratice, au o voce semnificativă în societatea românească, asumându-și doctrinar modernizarea societății românești, în formula sa neoliberală, țărănistă sau naționalistă.

În plină ascensiune, burghezia împărtășește idealul modernizării economice a societății românești (piață liberă, inițiativă privată, deopotrivă intervenționism etatic și protecționism). Odată cu universalizarea votului, Partidul Conservator dispare de pe scena politică, dar conservatorismul, în calitatea sa de doctrină politică și culturală, se păstrează în atitudinea multor intelectuali români. Țară agrară cu o populație semnificativ numeric locuind în mediul rural, România este terenul propriu doctrinei țărăniste. În absența unui proletariat românesc serios ca pondere în rândul poporului nostru, socialismul este îmbrățișat mai cu seamă de personalități intelectuale, decât de masa populației. Legionarismul este expresia românească a curentului politic de extremă dreaptă care începe să ia amploare în Europa în cursul anilor 30.

Deși orașul este vehiculul modernizării sociale, economice și politice, în România majoritatea populației locuiește în mediul rural, unde foloasele modernizării sunt mai dificil de resimțit. Orașul își cere tributul, fapt pentru care întâlnim, în epoca interbelică, procesul migrației, în special ocupaționale, dar și în scop educațional, dinspre sat către oraș, în special către marile zone urbane, cu predilecție spre București.

Din punct de vedere cultural, modernitatea românească este martora preocupărilor intelectualității în direcția circumscrierii specificului național, a editării unor opere fundamentale închinate românismului, care au drept scop clarificarea sufletului etnic, hrănirea sentimentului patriotic și înscrierea culturii noastre în galeria culturilor majore. Epoca Marii Uniri constituie un moment istoric de referință în privința patrimoniului cultural românesc.

BIBLIOGRAFIE

Academia Română. Secția de Științe Istorice și Arheologie, *Istoria Românilor, vol. VI. Românii între Europa Clasică și Europa Luminilor (1711 – 1821)*, Coordonatori: dr. Paul Cernovodeanu, prof. univ. dr Nicolae Edroiu, Editura Enciclopedică, București, 2002

Academia Română. Secția de Științe Istorice și Arheologie, *Istoria Românilor*, vol. VII, Tom II. *De la Independență la Marea Unire*, Coordonator: Academician Gheorghe Platon, Editura Enciclopedică, București, 2003

Academia Română. Secția de Științe Istorice și Arheologie, *Istoria românilor, vol. VIII. România Întregită (1918-1940).* Coordonator: Prof. univ. dr. Ioan Scurtu, Editura Enciclopedică, București, 2003

Altermatt Urs, *Previziunile de la Sarajevo : etnonaționalismul în Europa*, Editura Polirom, Iași, 2000

Bagdasar N, *Istoria filosofiei românești*, Editura TîpoMoldova, Iași, 2001

Bălcescu Nicolae, *Opere Alese*, ediție îngrijită de Andrei Rusu, *volumul I : Scrieri istorice și sociale*, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1960

Berlin Isaiah, *Adevăratul studiu al omenirii: Antologie de eseuri*, Editura Meridiane, București, 2001

Blaga Lucian, *Trilogia cosmologică. Diferențialele divine. Aspecte antropologice. Ființa istorică*, Editura Humanitas, București, 1997

Blaga Lucian, *Trilogia culturii, vol. I : Orizont și stil*, Editura Humanitas, București, 1994

Blaga Lucian, *Trilogia culturii, vol. II : Spațiul mioritic*, Editura Humanitas, București, 1994

Blaga Lucian, *Trilogia culturii, vol. III : Geneza metaforei și sensul culturii*, Editura Humanitas, București, 1994.

Bogdan Ioan, *Scrieri alese*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1968

Boia Lucian, *Istorie și mit în conștiința românească*, Editura Humanitas, București, 2011

Budai Deleanu Ion, *De originibus populorum Transylvaniae. Despre originile popoarelor din Transilvania*, *vol. I*, Editura Enciclopedică, București, 1991

▨ *Cartea neagră a comunismului. Crime, teroare, represiune*, Editura Humanitas, București, 1998

Christenson Reo M, *Ideologies and modern politics*, Harper & Row, Cambridge, 1981

Cioran Emil, *Schimbarea la față a României*, Editura Humanitas, București, 1998

Ciucanu Corneliu, *Dreapta românească interbelică : politică și ideologie*, Editura Tipo Moldova, Iași, 2009

▨ *Clasicism, Baroc, Romantism*, Editura Dacia, Cluj, 1971

Cornea Paul, *Originile Romantismului Românesc. Spiritul public, Mișcarea ideilor și Literatura între 1780-1840*, Editura Minerva, București, 1972

Crainic Nichifor, *Puncte Cardinale în Haos* - Text integral –, Studiu introductiv, îngrijire de ediție și note Constantin Schifirneț, Editura Albatros, București, 1998

Crainic Nichifor, *Ortodoxie și etnocrație. Cu o anexă : Programul Statului Etnocratic*, Studiu introductiv, îngrijire de ediție și note, Constantin Schifirneț, Editura Albatros, București, 1997

▨ *Discursul oratoric românesc: de la începuturi și până la instaurarea regimului comunist*, Ediție îngrijită, prefață și note de Adrian Săvoiu, Editura C.N.I. Coresi S.A., București, 2003

Djuvara Neagu, *Între Orient și Occident : Țările române la începutul epocii moderne (1800-1848)*, Editura Humanitas, București, 2008

Dodu Bălan, **Ion Marinescu Luiza**, *Istoria literaturii române de la începuturi la epoca marilor clasici*, Editura Fundației „România Mare”, București, 2005

Drăghicescu D. *Din psihologia poporului român : Introducere*, Editura Albatros, București, 1996

Eliade Mircea, *50 de conferințe radiofonice : 1932-1938*, Editura Humanitas, București, 2001

Eliade Mircea, *Gaudeamus*, Editura Garamond, București, 1998

Eliade Mircea, *Itinerariu spiritual : Scrieri de tinerețe 1927*, îngrijirea ediției și note de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 2003

Eliade Mircea, *Încercarea labirintului*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1990

Eliade Mircea, *Memorii (1907-1960)*, Ediția a II-a revăzută și indice de Mircea Hadonca, Editura Humanitas, 1997

Eliade Mircea, *Oceanografie*, Editura Humanitas, București, 2003

Eliade Mircea, *Romanul adolescentului miop*, Editura Tana, Mușătești, 2005

Eliade Mircea, *Scrieri de tinerețe 1927*, îngrijirea ediției și note de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 2003

Eliade Mircea, *Virilitate și asceză : scrieri de tinerețe 1928*, îngrijirea ediției, note și indice de Mircea Hadonca, Editura Humanitas, București, 2008

Eminescu Mihai, *Opere*, *vol IX*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1989

Furet François, *Trecutul unei iluzii: eseu despre ideea comunistă în secolul XX*, Editura Humanitas, București, 1996

Gligor Mihaela, *Mircea Eliade. Anii tulburi: 1932 – 1938*, Editura EuroPress Group, București, 2007

Gusti D., *Opere : despre cultură*, Texte stabilite, organizate, adnotate, prefață, studiu introductiv, note și comentarii de prof. Univ. dr. Ovidiu Bădina, Fundația „Dimitrie Gusti", Biblioteca Județeană „V. Voiculescu" Buzău, Editura Dimitrie Gusti, 1996

Gusti D., *Opere: II*, Texte stabilite, comentarii, note de Conf. univ. dr. Ovidiu Bădina și Octavian Neamțu, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1969

Gusti Dimitrie, *Pagini Alese : Realitate, știință și reformă socială*, studiu apărut în *Arhiva pentru Știința și Reforma Socială*, anul I, 1919, nr. 1, Editura Științifică, București, 1965.

Gusti Dimitrie, *Sociologia națiunii și a războiului*, Ediție îngrijită de Ilie Bădescu, Editura Floare Albastră, București, 1995

Hitchins Keith, *România: 1866 – 1947*, Editura Humanitas, București, 2013

Hîtchins Keith, *Românii: 1774 – 1866*, ediția a III-a, Editura Humanitas, București, 2013

Huntington Samuel, *Ordinea politică a societăților în schimbare*, Editura Polirom, Iași, 1999

Ionescu Nae, *Curs de metafizică : Teoria cunoștinței metafizice*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, Editura Humanitas, București, 1995

Ionescu Nae, *Între ziaristică și filosofie : texte publicate în ziarul Cuvântul* (15 august 1926 – 26 martie 1938), Editura Timpul, Iași, 1996

Ionescu Nae, *Roza vânturilor : 1936 – 1933*, Culegere îngrijită de Mircea Eliade, Editura „Cultura Națională", București, s.a.

Ionescu Nae, *Teologia : integrala publicisticii religioase*, ediție, introducere și note : Dora Mezdrea, Editura Deisis, Sibiu, 2003

Ionescu Nae, *Tratat de metafizică*, Curs inedit, stenografiat și transcris de Dumitru Neacșu, Ediție îngrijită de Marin Diaconu și Dan Zamfirescu, Editura Roza Vânturilor, București, 1999

Iorga Nicolae, *Locul românilor în istoria universală*, Editura Științifică și Universitară, București, 1985

Iorga Nicolae, *Orizonturile mele: o viață de om așa cum a fost*, Editura Minerva, București, 1972

Kogălniceanu Mihail, *Opere II : Scrieri istorice*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1976

Laignel-Lavastine Alexandra, *Filozofie și naționalism : paradoxul Noica*, Editura Humanitas, București, 1998

Larionescu Maria, *Istoria sociologiei românești*, Editura Universității din București, 2007

Lavric Sorin, *Noica și Mișcarea Legionară*, Editura Humanitas, București, 2007

Livezeanu Irina, *Cultură și naționalism în România Mare : 1918 – 1930*, Editura Humanitas, București, 1998

Lovinescu Eugen, *Istoria civilizației române moderne*, Editura Minerva, București, 1997

Lovinescu Eugen, *Istoria literaturii române contemporane*, volumul I, Editura Minerva, București, 1973

Lovinescu Eugen, *Istoria literaturii române contemporane*,

volumul al II-lea, Editura Minerva, București, 1973

Lungu Ion, *Școala Ardeleană: mișcare culturală națională iluministă*, Editura Viitorul Rmânesc, București, 1995

Maior Petru, *Istoria pentru începutul românilor în Dachia*, Editura Junimea, 1990, Iași

Maiorescu Titu, *Critice*, vol. I, Editura pentru Literatură, București, 1967

Mehedinți Simion, *Cultură și civilizație: concepte, definiții, rezonanțe*, Editura Trei, 1999

Mehedinți-Soveja Simion, *Creștinismul românesc: adaos la caracterizarea etnografică a poporului român*, Editura Terra, Focșani, 2006

Micu Dumitru, *Istoria literaturii române. De la creația populară la postmodernism*, Editura Saeculum I.O., București, 2000

Munteanu George, *Istoria Literaturii Române : epoca Marilor Clasici*, Editura Porto-Franco, Galați, 1994

Munteanu Basil, *Panorama literaturii române*, Cleveland, 1996, Editura R.D. Shelden Enterprises, Editura Crater, București

Nagy-Talavera Nicolas M., *N. Iorga: o biografie*, Institutul European, Iași, 1999

Neuman Victor, Heinen Armin, ed., *Istoria României prin concepte: perspective alternative asupra limbajelor social-politice*, Editura Polirom, Iași, 2010

Nolte Ernst, *Fascismul în epoca sa: Action française. Fascismul italian. Național-socialismul*, Editura Vivaldi, București, 2009

Nolte Ernst, *Războiul civil european: 1917 - 1945: Național-socialism și bolșevism*, Editura Runa, Grupul Editorial Corint, București, 2006

Nouss Alexis, *Modernitatea*, Editura Paralela 45, Pitești, 2000

Ornea Z., *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1995

Onciul Dimitrie, *Studii de istorie*, Editura Albatros, București, 1971

Păcurariu Mircea, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române: manual pentru seminariile teologice liceale*, ediția a patra, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1996

Pârvan Vasile, *Idei și forme Istorice : patru lecții inaugurale*, Ediție, cuvânt înainte, introducere și note: Alexandru Zub, Editura Cartea Românească, București, 2003 (ediție originală 1920)

Pârvan Vasile, *Opere alese*, Editura Academiei Române, București, 2006

Petreu Marta, *Cioran sau un trecut deocheat*, Editura Polirom, Iași, 2011

Pintea Emil, *Gândirea : 1921-1944 : Indice bibliografic adnotat*, Editura Echinox, Cluj-Napoca, 1998

Pop Ion-Aurel, *Istoria, adevărul și mîturile (note de lectură)*, Editura Enciclopedică, București, 2002

Popovici D., *Romantismul românesc : partea I: prima perioadă romantică (1829-1840), scriitorii de la „Dacia Literară"*, Editura Tineretului, 1969

Rădulescu-Motru Constantin, *Caracter și destin : Conferințe la radio, 1930-1943*, Societatea Română de Radiodifuziune, Editura Casa Radio, București, 2003

Rădulescu-Motru C, *Etnicul Românesc: comunitate de origine, limbă și destin. Naționalismul : cum se înțelege, cum trebuie să se înțeleagă*, Editura Albatros, București, 1996

Rădulescu-Motru Constantin, *Personalismul Energetic și alte scrieri*, Studiu, antologie și note de Gh. Al. Cazan, Text stabilit de Gheorghe Pienescu, Editura Eminescu, București, 1984

Rădulescu-Motru Constantin, *Scrieri Politice*, Editura Nemira, București, 1998

Schifirneț Constantin, *Formele fără fond, un brand românesc*, Editura Comunicare.ro, București, 2007

Schifirneț Constantin, *Sociologie românească modernă*, Editura Tritonic, București, 2017

Scurtu Ioan, *Istoria civilizației românești : perioada interbelică (1918-1949)*, Editura Enciclopedică, București, 2009

Scurtu Ioan, *Viața cotidiană a românilor în perioada interbelică*, Editura Rao, București, 2001

Simion Eugen, *Mircea Eliade : nodurile și semnele prozei*, Editura Junimea, Iași, 2006

Sperantia Eugeniu, *Introducere în sociologie, Tomul I : Istoria concepțiilor sociologice*, Editura Casa Școalelor, București, 1944

Stere C., *Publicistică, Volumul I (1893-1905)*, Text ales și stabilît, tabel cronologic, note și comentarii de Victor Durnea, Editura universității „Alexandru Ioan Cuza" Iași, 2010

Stere C., *Publicistică, Volumul II (1905-1909)*, Text ales și stabilît, note și comentarii, indice de nume de Victor Durnea, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza" Iași, 2012

Surdu Alexandru, *Comentarii la Rostirea Filosofică însoțîte de câteva gânduri despre Constantin Noica*, Editura Kron-Art, Brașov, 2009

Școala Ardeleană. Vol I, Ediție crîtică, note, bibliografie și glosar de Florea Fugariu. Introducere de Dumîtru Ghișe și Pompiliu Teodor, Editura Minerva, București, 1983

Șincai **Gheorghe**, *Cronica românilor, vol I*, Editura Minerva, București, 1978

Tismăneanu Vladimir, *Diavolul în istorie. Comunism, fascism și câteva lecții ale secolului XX*, Editura Humanîtas, București, 2013

Todorov Tzvetan, *Noi și ceilalți. Despre diversîtate*, Editura Institutul European, Iași, 1999

Ungureanu Ion, *Idealuri sociale și realîtăți naționale : seriile constitutive ale sociologiei românești (1848-1918)*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988

Vulcănescu Mircea, *Dimensiunea românească a existenței, vol. 3 : Către ființa spirîtualîtății românești*, Editura Eminescu, București, 1996

Vulcănescu Mircea, *<<<Tînăra generație>>>*, Editura Compania, 2004

Xenopol A.D., *Scrieri sociale și filosofice*, Editura Științifică, București, 1967

Zamfirescu Ion, *Spirîtualîtăți românești*, Imprimeria Națională, București, 1941

Zub Al., *De la istoria crîtică la crîticism (Istoriografia română sub semnul modernîtății)*, Editura Enciclopedică, București, 2000

Zub Al., *Istorie și istorici în România Interbelică*, Ediția a II-a, Editura Junimea, Iași, 2003

Zub Al., *La sfârșît de ciclu. Despre impactul Revoluției franceze*, Institutul European, Iași, 1994

Zub Al., *Vasile Pârvan: efigia cărturarului*, ediția a II a, Editura Junimea, Iași, 2001

NOTE

1 Alexis Nouss, *Modernitatea*, Editura Paralela 45, Piteşti, 2000, pp. 29-30.
2 Samuel Huntington, *Ordinea politică a societăţilor în schimbare*, Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 70.
3 Samuel P. Huntington, "*The change to change: Modernization, development and politics*", în *Comparative Politics*, vol. 3, April 1971, p. 285.
4 *Ibidem*, p. 287.
5 Adrian Marino, *Clasic şi modern*, în G. Călinescu, Matei Călinescu, Adrian Marino, Tudor Vianu, *Clasicism, Baroc, Romantism*, Editura Dacia, Cluj, 1971, p. 213.
6 Academia Română. Secţia de ştiinţe istorice şi arheologie, *Istoria Românilor, Vol. VI : Românii între Europa Clasică şi Europa Luminilor (1711 – 1821)*, Coordonatori : Dr. Paul Cernovodeanu, Prof. Univ. Dr Nicolae Edroiu, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2002, p. 937.
7 Paul Cornea, *Originile Romantismului Românesc. Spiritul public, Mişcarea ideilor şi Literatura între 1780-1840*, Editura Minerva, Bucureşti, 1972, p. 461.

8 Urs Altermatt, *Previziunile de la Sarajevo : etnonaţionalismul în Europa*, Editura Polirom, Iaşi, 2000, p. 36.
9 Isaiah Berlin, *Adevăratul studiu al omenirii : Antologie de eseuri*, Editura Meridiane, Bucureşti, 2001, p. 544.
10 D. Popovici, *Romantismul românesc : partea I : prima perioadă romantică (1829-1840), scriitorii de la „Dacia Literară"*, Editura Tineretului, Bucureşti, 1969, p. 76.
11 Tudor Vianu, *Romantismul ca formă de spirit*, în G. Călinescu, Matei Călinescu, Adrian Marino, Tudor Vianu, *Clasicism, Baroc, Romantism*, Editura Dacia, Cluj, 1971, pp. 271-272.
12 Keith Hitchins, *România : 1866-1947*, Editura

Humanitas, București, 2013, pp. 16-17.
13 Academia Română. Secția de Științe Istorice și Arheologice, *Istoria Românilor*, Vol. VII, Tom II : *De la Independență la Marea Unire*, Coordonator : Academician Gheorghe Platon, Editura Enciclopedică, București, 2003, p. 31.
14 Lucian Boia, *Istorie și mit în conștiința românească*, Editura Humanitas, București, 2011, pp. 62-68.
15 Constantin Schifirneț, *Formele fără fond, un brand românesc*, Editura Comunicare.ro, București, 2007, p. 13.
16 Mihail Kogălniceanu, *Dorința partidei naționale din Moldova*, op. cit. în Ion Ungureanu, *Idealuri sociale și realități naționale : seriile constitutive ale sociologiei românești (1848-1918)*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 69.
17 Mihail Kogălniceanu, *Cuvânt pentru deschiderea cursului de istorie națională în Academia Mihăileană*, rostit în 24 noiembrie 1843, în *Opere II : Scrieri istorice*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1976, pp. 386-389.
18 *Ibidem*, p. 386.
19 Apud Constantin Schifirneț, *Formele fără fond, un brand românesc*, Editura Comunicare.ro, București, 2007, p. 34.
20 D. Popovici, *Romantismul românesc : partea I : prima perioadă romantică (1829-1840), scriitorii de la „Dacia Literară”*, Editura Tineretului, 1969, p. 401.
21 Nicolae Bălcescu, *Opere Alese*, ediție îngrijită de Andrei Rusu, *Volumul I : Scrieri istorice și sociale*, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1960, p. 1.
22 *Ibidem*, pp. 53-54.
23 Ion Ungureanu, *Idealuri sociale și realități naționale : seriile constitutive ale sociologiei românești (1848-1918)*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 53.
24 Ion Dodu Bălan, Luiza Marinescu, *Istoria literaturii române de la începuturi la epoca marilor clasici*, Editura Fundației „România Mare”, București, 2005, p. 366.
25 Dumitru Micu, *Istoria literaturii române. De la creația populară la postmodernism*, Editura Saeculum I.O., București, 2000, p. 109.
26 Basil Munteanu, *Panorama literaturii române*, Cleveland, 1996, Editura R.D. Shelden Enterprises, Editura

Crater, București, pp. 29-31.
27 Dumîtru Micu, *Op. cît*, p. 109.
28 Constantin Schifirneț, *Op.cît.*, pp. 46-47.
29 Dumîtru Micu, *Op. cît.*, p. 123.
30 Constantin Schifirneț, *Op. cît.*, p. 51.
31 Ion Dodu Bălan, Luiza Marinescu, *Op.cît.*, p. 373.
32 George Munteanu, *Istoria Lîteraturii Române : epoca Marilor Clasici*, Edîtura Porto-Franco, Galați, 1994, p. 92.
33 Tîtu Maiorescu, *Crîtice*, *vol. I*, Edîtura pentru Lîteratură, București, 1967, p. 147.
34 *Ibidem*, pp. 150-151.
35 *Ibidem*, p.152.
36 Dumîtru Micu, *Op. cît.*, p. 127.
37 Lucian Boia, *Istorie și mît în conștiința românească*, Edîtura Humanîtas, București, 2011, p. 104.
38 Eugen Lovinescu, *Istoria cîvilizației române moderne*, Edîtura Minerva, București, 1997, p. 197.
39 *Ibidem*, pp. 201-202.
40 Academia Română. Secția de științe istorice și arheologie, *Istoria Românilor, Vol. VI : Românii între Europa Clasică și Europa Luminilor (1711 – 1821)*, Coordonatori : Dr. Paul Cernovodeanu, Prof. Unîv. Dr. Nicolae Edroiu, Edîtura Encliclopedică, București, 2002, p. 4.
41 Ion Dodu Bălan, Luiza Marinescu, *Op. cît.*, pp. 147-148.
42 Dumîtru Micu, *Op. cît.*, p. 48.
43 Paul Cornea, Originile *Romantismului Românesc. Spirîtul public, Mișcarea ideilor și Lîteratura între 1780-1840*, Edîtura Minerva, București, 1972, p. 472.
44 Ion Dodu Bălan, Luiza Marinescu, *Op.cît*, p. 138.
45 Dumîtru Micu, *Op. cît.*, p. 51.
46 Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române : manual pentru seminariile teologice liceale*, ediția a patra, Edîtura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1996, p. 246.
47 Mircea Păcurariu, *Op. cît.*, p. 247.
48 *Ibidem*, p. 246.
49 *Școala Ardeleană. vol I*. Ediție crîtică, note, bibliografie și glosar de Florea Fugariu. Introducere de Dumîtru Ghișe și

Pompiliu Teodor, Editura Minerva, București, 1983, p. IX.
50 Manole Neagoe, *Prefață*, în Gheorghe Șincai, *Cronica românilor*, *vol I*, Editura Minerva, București, 1978, p. VII.
51 *Școala Ardeleană. Vol I*, Op.cit., p. XV.
52 *Ibidem*, p. 142.
53 Manole Neagoe, *Op. cit.*, în Gheorghe Șincai, *Op. cit.*, p. XX.
54 Ion Lungu, Școala Ardeleană : mișcare culturală națională iluministă, Editura Viitorul Românesc, București, 1995, p. 134.
55 Petru Maior, *Istoria pentru începutul românilor în Dachia*, Editura Junimea, 1990, Iași, pp. 5-7.
56 Ștefan Pascu și Ladislau Gyémánt, *Studiu introductiv* la Ion Budai Deleanu, *De originibus populorum Transylvaniae. Despre originile popoarelor din Transilvania*, *Vol.* I, Editura Enciclopedică, București, 1991, p. XI-XII.
57 *Ibidem*, p.XII.
58 Ion Lungu, *Op. cit.*, p. 130.
59 Ion-Aurel Pop, *Istoria, adevărul și miturile (note de lectură)*, Editura Enciclopedică, București, 2002, pp. 31-32.
60 Dumitru Micu, *Op. cit.*, p. 23.
61 Mircea Păcurariu, *Op. cit.*, p. 201.
62 Dumitru Micu, *Op cit*, p. 24.
63 Mircea Păcurariu, *Op. cit.*, p. 221.
64 Dumitru Micu, *Op. cit.*, p. 27.
65 Keith Hitchins, *România : 1866 – 1947*, Editura Humanitas, București, 2013, p. 22.
66 *Ibidem*, p. 102.
67 Neagu Djuvara, Între Orient și Occident : Țările române la începutul epocii moderne (1800-1848), Editura Humanitas, București, 2008, p. 170.
68 Keith Hitchins, *Op. cit.*, p. 166.
69 Keith Hitchins, *Românii : 1774 – 1866*, Editura Humanitas, București, 2013, Ed. a III-a, pp. 93-94.
70 Academia Română. Secția de științe istorice și arheologie, *Istoria românilor, vol. VII, tom II : De la Independență la Marea Unire*, Coordonator: Acad. Gheorghe Platon, Editura Enciclopedică, București, 2003, p. 67.

71 Keith Hitchins, *Op. cit.*, p. 143.
72 Neagu Djuvara, *Op. cit.*, p. 238.
73 *Ibidem*, pp. 243-244.

74 C. Rădulescu-Motru, *Etnicul Românesc : comunitate de origine, limbă și destin. Naționalismul : cum se înțelege, cum trebuie să se înțeleagă*, Editura Albatros, București, 1996, pp. 17-18.
75 Keith Hitchins, *Românii : 1774 – 1866*, Editura Humanitas, București, 2013, Ed. a III-a, p. 222.
76 *Ibidem*, p. 224.
77 Academia Română. Secția de științe istorice și arheologie, *Istoria românilor, vol. VII, tom II : De la Independență la Marea Unire*, Coordonator: Acad. Gheorghe Platon, Editura Enciclopedică, București, 2003, pp. 295-299.
78 Irina Livezeanu, *Cultură și naționalism în România Mare* : 1918 – 1930, Editura Humanitas, București, 1998, p. 167.
79 Academia Română. Secția de științe istorice și arheologie, *Istoria românilor, vol. VII, tom II : De la Independență la Marea Unire*, Coordonator: Acad. Gheorghe Platon, Editura Enciclopedică, București, 2003, pp. 362-363.
80 Irina Livezeanu, *Op. cit.*, pp. 67-68.
81 *Ibidem*, p. 70.
82 Keith Hitchins, *Românii : 1774 – 1866*, Editura Humanitas, București, 2013, Ed. a III-a, p. 242.
83 *Ibidem*, pp. 246-250.
84 Irina Livezeanu, *op. cit.*, p 116.
85 *Ibidem*, p.119.
86 François Furet, *Trecutul unei iluzii : eseu despre ideea comunistă în secolul XX*, Editura Humanitas, București, 1996, pp. 38-39.
87 Ernst Nolte, *Fascismul în epoca sa : Action française. Fascismul italian. Național-socialismul*, Editura Vivaldi, București, 2009, p. 356.
88 François Furet, *Op. cit.*, p. 14.
89 Reo M. Christenson, *Ideologies and modern politics*, Harper & Row, Cambridge, 1981, p. 43.
90 Ernst Nolte, *Op. cit.*, p. 51.
91 *Ibidem*, p. 60.

92 *Ibidem*, p. 773.
93 *Ibidem*, p. 836.
94 Reo M. Christenson, *Op. cît.*, pp. 44-45.
95 Vladimir Tismăneanu, *Diavolul în istorie. Comunism, fascism și câteva lecții ale secolului XX*, Edîtura Humanîtas, București, 2013, p. 17.
96 *Ibidem*.
97 Academia Română. Secția de științe istorice și arheologie, *Istoria românilor, vol. VIII : România Întregîtă (1918-1940)*, Coordonator : Prof. unîv. dr. Ioan Scurtu, Edîtura Enciclopedică, București, 2003, pp. 34-37.
98 *Ibidem*, pp. 37-38.
99 *Ibidem*, p. 363.
100 *Ibidem*, p. 41.
101 *Ibidem*, pp. 43-46.
102 *Ibidem*, pp. 47-48.
103 *Ibidem*.
104 Al. Zub, *Istorie și istorici în România Interbelică*, ediția a II-a, Edîtura Junimea, Iași, 2003, p. 47.
105 Al. Zub, De la istoria crîtică la crîticism (Istoriografia română sub semnul modernîtății), Edîtura Enciclopedică, București, 2000, p. 213.
106 Al. Zub, *Op. cît.*, p. 244.
107 A.D. Xenopol, *Istoria ideilor mele*, *Op. cît*, în N. Bagdasar, *Istoria filosofiei românești*, Edîtura TîpoMoldova, Iași, 2001, p. 437.
108 A.D. Xenopol, *Scrieri sociale și filosofice*, Edîtura Științifică, București, 1967, p. 140.
109 Basil Munteanu, *Panorama Lîteraturii Române*, Cleveland, 1996, Edîtura R.D. Shelden Enterprises, Edîtura Crater, București, pp. 31-32.
110 Constantin Schifirneț, *Op. cît*, p. 149.
111 N. Bagdasar, *Op.cît.*, pp. 448-449.
112 Victor Neuman, Armin Heinen, edîtori, *Istoria României prin concepte : perspectîve alternative asupra limbajelor social-politice*, Edîtura Polirom, Iași, 2010, pp. 245-246.
113 Nicolae Iorga, *Orizonturile mele : o viață de om așa cum a fost*, Edîtura Minerva, București, 1972, p. 4.

114 *Ibidem*, pp. 10-12.
115 *Ibidem*, p. 43.
116 *Ibidem*, p. 69.
117 *Ibidem*, 78-79.
118 *Ibidem*, p. 79.
119 *Ibidem*, pp. 122-123.
120 N. Bagdasar, *Op. cît.*, p. 459.
121 *Ibidem*, p. 461.
122 Al. Zub, *De la istoria crîtică* la crîticism (Istoriografia română sub semnul modernîtății), Edîtura Enciclopedică, București, 2000, pp. 267-268.
123 *Ibidem*, p. 462.
124 Nicholas M. Nagy-Talavera, *N. Iorga : o biografie*, Institutul European, Iași, 1999, p. 83.
125 *Ibidem*, pp. 92-93.
126 Victor Neuman, Armin Heinen, edîtori, *Op. Cît.*, p. 256.
127 Keîth Hîtchins, *România : 1866 – 1947*, Edîtura Humanîtas, București, 2013, p. 80.
128 Al. Zub, *Istorie și istorici în România Interbelică*, Ediția a II-a, Edîtura Junimea, Iași, 2003, pp. 47- 48.
129 Nicolae Iorga, *Locul românilor în istoria universală*, Edîtura Științifică și Unîversîtară, București, 1985, p. 386.
130 Nicolae Iorga, *Orizonturile mele : o viață de om așa cum a fost*, Edîtura Minerva, București, 1972, pp. 3-4.
131 Victor Neuman, Armin Heinen, edîtori, *Op. cît.*, pp. 250-251.
132 Basil Munteanu, Op. cît., pp. 59-60.
133 Victor Neuman, Armin Heinen, edîtori, Op. cît., p.251.
134 *Ibidem*, p.253.
135 *Ibidem*.
136 Vasile Pârvan, *Idei și forme Istorice : patru lecții inaugurale*, Ediție, cuvânt înainte, introducere și note : Alexandru Zub, Edîtura Cartea Românească, București, 2003 (ediție originală 1920), pp. 32-33.
137 Vasile Pârvan, *Opere alese*, Edîtura Academiei Române, București, 2006, pp. 32-34.
138 *Ibidem*, p. 59

139 *Ibidem*, p. 61.
140 *Ibidem*.
141 *Ibidem*, p. 77.
142 *Ibidem*, p. 79.
143 Vasile Pârvan, *Idei și forme Istorice: patru lecții inaugurale*, Ediție, cuvânt înainte, introducere și note: Alexandru Zub), Edîtura Cartea Românească, București, 2003 (ediție originală 1920), pp. 32-33, p. 58.
144 *Ibidem*, p. 59.
145 *Ibidem*, pp. 61-62.
146 *Ibidem*, pp. 65-67.
147 *Ibidem*, pp. 40-42.
148 *Ibidem*, p. 43.
149 *Ibidem*, pp. 43-44.
150 Al. Zub, *Vasile P*ârvan : efigia cărturarului, ediția a II-a, Edîtura Junimea, Iași, 2001, p. 121.
151 Vasile Pârvan, *Op. cît*., pp. 65-67.
152 Vasile Pârvan, *Opere alese*, Edîtura Academiei Române, București, 2006, pp. 25-26.
153 Al. Zub, *Op. cît*., p. 120.
154 *Ibidem*, p. 153.
155 *Ibidem*, p. 221.
156 *Ibidem*., pp. 222-223.
157 Dimîtrie Onciul, *Studii de istorie*, Edîtura Albatros, București, 1971, p. 181.
158 *Ibidem*, pp. 182-183.
159 *Ibidem*, p. 185.
160 *Ibidem*, p. 188.
161 *Ibidem*, p. 189.
162 *Ibidem*, p. 191
163 *Ibidem*, pp. 225-226.
164 *Ibidem*, p. 229.
165 *Ibidem*, p. 230.
166 *Ibidem*.
167 Ioan Bogdan, *Scrieri alese*, Edîtura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1968, pp. 103-104.
168 *Ibidem*, p. 93.
169 *Ibidem*, p. 104.

170 *Ibidem*.
171 *Ibidem*, p. 105.
172 Isaiah Berlin, *Adevăratul studiu al omenirii : Antologie de eseuri*, Editura Meridiane, București, 2001, p. 50.
173 Eugeniu Sperantia, *Introducere în sociologie, Tomul I : Istoria concepțiilor sociologice*, Editura Casa Școalelor, București, 1944, p. 125.
174 Al. Zub, *La sfârșit de ciclu. Despre impactul Revoluției franceze*, Institutul European, Iași ,1994, pp. 48-49.
175 Maria Larionescu, *Istoria sociologiei românești*, Editura Universității din București, 2007, p. 43.
176 Constantin Schifirneț, *Sociologie românească modernă*, Editura Tritonic, București, 2017, p. 25.
177 *Ibidem*, p. 161.
178 Eugen Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, Editura Minerva, București, 1997, p. 5.
179 *Ibidem*, p. 6.
180 *Ibidem*, p. 8.
181 *Ibidem*, p. 10.
182 *Ibidem*, pp. 11-13.
183 *Ibidem*, pp. 14-15.
184 Ibidem, pp. 88-89.
185 *Ibidem*, p. 98.
186 *Ibidem*, p. 190.
187 *Ibidem*, p. 198.
188 *Ibidem*, pp. 215-216.
189 Constantin Rădulescu-Motru, *Personalismul Energetic* și alte scrieri, Studiu, antologie și note de Gh. Al. Cazan, Text stabilit de Gheorghe Pienescu, Editura Eminescu, București, 1984, pp. 534-546.
190 *Ibidem*, p. 550.
191 *Ibidem*, pp. 551-553.
192 *Ibidem*, p. 552.
193 *Ibidem*, p. 625.
194 *Ibidem*.
195 *Ibidem*, p. 647.
196 Constantin Rădulescu-Motru, *Caracter și destin* : Conferințe la radio, 1930-1943, Societatea Română de

Radiodifuziune, Edîtura Casa Radio, Bucureşti, 2003.
197 *Ibidem*, p. 74.
198 Constantin Rădulescu-Motru, *Personalismul Energetic şi alte scrieri*, Studiu, antologie şi note de Gh. Al. Cazan, Text stabilît de Gheorghe Pienescu, Edîtura Eminescu, Bucureşti, 1984, p. 332.
199 Constantin Rădulescu-Motru, *Caracter şi destin : Conferinţe la radio, 1930-1943*, Societatea Română de Radiodifuziune, Edîtura Casa Radio, Bucureşti, 2003, pp. 33-34.
200 Constantin Rădulescu-Motru, *Puterea Sufletească* (1907), în *Personalismul energetic* şi alte scrieri, Op. cît., p. 352.
201 Constantin Rădulescu-Motru, *Cultura română şi polîticianismul* (1904), în *Scrieri Polîtice*, Edîtura Nemira, Bucureşti, 1998, pp. 65-66.
202 *Ibidem*, p. 71
203 *Ibidem*, p. 73.
204 *Ibidem*.
205 *Ibidem*, pp. 75-76.
206 *Ibidem*.
207 *Ibidem*, pp. 75-76.
208 *Ibidem*, p. 79.
209 Constantin Rădulescu-Motru, *Sufletul neamului Nostru. Calîtăţi bune şi defecte*, în *Scrieri Polîtice*, pp. 229-230.
210 *Ibidem*, p. 230.
211 *Ibidem*, p. 234.
212 *Ibidem*, p. 235.
213 Constantin Rădulescu-Motru, *Caracter şi destin* : Conferinţe la radio, 1930-1943, Societatea Română de Radiodifuziune, Edîtura Casa Radio, Bucureşti, 2003, p. 118.
214 *Ibidem*, p. 135.
215 *Ibidem*, pp. 135-136.
216 Constantin Rădulescu-Motru, *Românismul. Catehismul unei noi spirîtualîtăţi*, Op. cît. în Constantin Rădulescu-Motru, *Scrieri polîtice*, Edîtura Nemira, Bucureşti, 1998, p. 448 ; C. Rădulescu-Motru, *Caracter şi destin : conferinţe la radio*, 1930-1943, Societatea română de Radiodifuziune, Edîtura Casa Radio, Bucureşti, 2003, p. 230.
217 Constantin Rădulescu-Motru, *Românismul. Catehis-*

mul unei noi spiritualități, Op. cit., pp. 448- 449.

218 C. Rădulescu-Motru, *Caracter și destin : conferințe la radio*, 1930-1943, p. 232.

219 *Ibidem*.

220 Constantin Rădulescu-Motru, *Românismul. Catehismul uni noi spiritualități*, Op. cit., p. 451.

221 *Ibidem*, pp. 452-453.

222 *Ibidem*, p. 456.

223 *Ibidem*, p. 457.

224 C. Rădulescu-Motru, *Caracter și destin : conferințe la radio*, 1930-1943, pp. 232-234.

225 Constantin Rădulescu-Motru, *Românismul. Catehismul uni noi spiritualități*, *Op.cit.*, pp. 472-473.

226 Rădulescu-Motru, *Caracter și destin : conferințe la radio*, 1930-1943, p. 373.

227 Constantin Rădulescu-Motru, *Românismul. Catehismul unei noi spiritualități*, Op. cit., p. 459.

228 *Ibidem*, p. 508.

229 Ibidem, p. 509.

230 *Ibidem*, p. 500.

231 *Ibidem*.

232 *Ibidem*.

233 *Ibidem* p. 502.

234 *Ibidem*.

235 *Ibidem*, p. 536.

236 *Ibidem*, p. 538.

237 *Ibidem*, p. 544.

238 *Ibidem*.

239 *Ibidem*, p. 545.

240 *Ibidem*, pp. 547-548.

241 Constantin Rădulescu-Motru, *Etnicul românesc: comunitate de origine, limbă și destin*, în Constantin Rădulescu-Motru, *Scrieri politice*, Editura Nemira, București, 1998, p.577.

242 *Ibidem*, p.600.

243 *Ibidem*, p.614

244 *Ibidem*.

245 Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței, vol. 3 : Către ființa spiritualității românești*, Editura

Eminescu, București, 1996, p. 116.

246 Alexandru Surdu, *Comentarii la Rostirea Filosofică însoțîte de câteva gânduri deșpre Constantin Noica*, Edîtura Kron-Art, Brașov, 2009, p. 23.

247 Mircea Vulcănescu, *Op. cît.*, pp. 164-165.

248 Alexandru Surdu, *Op. cît.*, p.37.

249 Mircea Vulcănescu, *Op. cît, p.165*

250 *Ibidem*, p.171.

251 *Ibidem*, p.172.

252 *Ibidem*, p. 173.

253 *Ibidem*, p.174.

254 *Ibidem*, pp. 175-176.

255 *Ibidem*.

256 N. Bagdasar, *Op.cît.*, pp. 491-493.

257 D. Drăghicescu, *Din psihologia poporului român : Introducere*, Edîtura Albatros, București, 1996, p.30.

258 *Ibidem*, p. 53.

259 *Ibidem*, p. 108.

260 D. Drăghicescu, Op. cît., p. 111.

261 *Ibidem*, p.112.

262 *Ibidem*, p.122.

263 *Ibidem*, p. 127.

264 *Ibidem*, p. 128.

265 *Ibidem*, pp. 129-132.

266 *Ibidem*, p. 195.

267 *Ibidem*, p. 197.

268 *Ibidem*, pp. 203-204.

269 *Ibidem*, p. 249.

270 *Ibidem*, p. 260.

271 *Ibidem*, pp. 267-268.

272 *Ibidem*, pp. 269-270.

273 *Ibidem*, p. 368.

274 Lucian Blaga, *Trilogia culturii, Vol. I : Orizont și stil*, Edîtura Humanîtas, București, 1994, p. 6

275 *Ibidem*, p. 29.

276 *Ibidem*, p. 52.

277 *Ibidem*, p. 71.

278 *Ibidem*, pp. 73-75.

279 Lucian Blaga, *Trilogia culturii Vol. II : Spațiul mioritic*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 17.
280 *Ibidem*, p. 24.
281 *Ibidem*, p.25.
282 Lucian Blaga, *Elogiul satului românesc : Discurs de recepție la Academia Română rostit la 5 iunie 1937*, *Op. cit*. în *Discursul oratoric românesc : de la începuturi și până la instaurarea regimului comunist*, Ediție îngrijită, prefață și note de Adrian Săvoiu, Editura C.N.I. Coresi S.A., București, 2003, p. 173.
283 *Ibidem*, p. 174.
284 *Ibidem*.
285 *Ibidem*, pp. 175-176.
286 *Ibidem*, p.176.
287 *Ibidem*, p. 177.
288 *Ibidem*, p. 179.
289 Lucian Blaga, *Trilogia culturii, Vol. I : Orizont și stil*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 85.
290 *Ibidem*, pp. 86-87.
291 Lucian Blaga, *Trilogia culturii, vol. III : Geneza metaforei și sensul culturii*, Editura Humanitas, 1994, p. 20.
292 *Ibidem*, p. 11.
293 *Ibidem*, p. 14.
294 *Ibidem*, pp. 106-107.
295 *Ibidem*, pp. 209-210.
296 *Ibidem*, pp. 167-168.
297 *Ibidem*, pp. 213-215.
298 *Ibidem*, pp. 172-174.
299 Lucian Blaga, *Trilogia cosmologică. Diferențialele divine. Aspecte antropologice. Ființa istorică*, Editura Humanitas, București, 1997, pp. 26-27.
300 Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii, vol. III : Cenzura transcendentă*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 23 și urm.
301 *Ibidem*, p. 26.
302 Ibidem, p. 86.
303 Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, Editura Humanitas, București, 2013, p. 380.
304 *Ibidem*, pp. 381-382.

305 S. Mehedinți, *Cultură și civilizație : concepte, definiții, rezonanțe*, Editura Trei, București, 1999, p. 79.
306 *Ibidem*, p. 96.
307 *Ibidem*, p. 101.
308 Simion Mehedinți-Soveja, Creștinismul românesc : adaos la caracterizarea etnografică a poporului român, Editura Terra, Focșani, 2006.
309 *Ibidem*, p. 105.
310 *Ibidem*, p. 27.
311 *Ibidem*, pp. 30- 34.
312 *Ibidem*, p. 26.
313 *Ibidem*, pp. 48-50.
314 *Ibidem*, p. 52.
315 *Ibidem*, p. 117.
316 *Ibidem*, p. 190.
317 *Ibidem*, pp. 295-297.
318 *Ibidem*, pp. 362-363.
319 D.D. Roșca, *Existența tragică : încercare de sinteză filosofică*, Editura Științifică, București, 1968, p.11.
320 *Ibidem*, p. 13.
321 *Ibidem*, p. 15.
322 *Ibidem*, p. 53.
323 *Ibidem*, p. 63.
324 *Ibidem*, pp. 65-66.
325 *Ibidem*, p. 67.
326 *Ibidem*.
327 *Ibidem*, pp. 67-68.
328 *Ibidem*, p.68.
329 *Ibidem*, p. 70.
330 *Ibidem*, pp. 70-71.
331 *Ibidem*, p. 168.
332 *Ibidem*, p. 169.
333 *Ibidem*, pp. 177-178.
334 *Ibidem*, p. 180.
335 *Ibidem*.
336 *Ibidem*, p. 181.
337 *Ibidem*, p. 204.
338 *Ibidem*, p. 184.

339 P.P. Negulescu, *Geneza formelor culturii : priviri critice asupra factorilor ei determinanți*, Editura Eminescu, București, 1984, p. 76.
340 *Ibidem*, p.171.
341 *Ibidem*, pp. 89-92.
342 *Ibidem*, pp. 93-100.
343 *Ibidem*, p. 101.
344 *Ibidem*.
345 *Ibidem*, p. 102.
346 *Ibidem*.
347 *Ibidem*, p. 105.
348 *Ibidem*.
349 *Ibidem*, p. 108.
350 *Ibidem*, pp. 110-116.
351 *Ibidem*, p. 129.
352 *Ibidem*, p. 173.
353 *Ibidem*, p. 179.
354 *Ibidem*, p. 185.
355 *Ibidem*, pp. 190-198.
356 *Ibidem*, p. 221.
357 *Ibidem*, p. 346.
358 Florin Mihăilescu, *Introducere în opera lui Mihai Ralea*, Editura Minerva, București, 1997, pp. 10-11.
359 *Ibidem*, pp. 33-34.
360 Dumitru Micu, *Op. cit.*, p. 204.
361 Mihai Ralea, *Fenomenul românesc*, Studiu introductiv, note, îngrijire de ediție de Constantin Schifirneț, Editura Albatros, București, 1997, pp. 65-66.
362 *Ibidem*, pp. 66-67.
363 *Ibidem*, p. 67.
364 *Ibidem*, pp. 69-75.
365 *Ibidem*, p. 3.
366 *Ibidem*, pp. 16-17.
367 *Ibidem*, pp. 19-20.
368 *Ibidem*, p. 6.
369 Florin Mihăilescu, *Op. cit.*, pp. 67-69.
370 Mihai Ralea, *Op. cit.*, pp. 25-27.
371 *Ibidem*, p. 28.

372 *Ibidem*, p. 34.
373 *Ibidem*, pp. 117-118.
374 *Ibidem*, pp. 118-119.
375 *Ibidem*, p.119.
376 Maria Larionescu, *Istoria sociologiei românești*, Editura Universității din București, 2007, p. 113.
377 Constantin Schifirneț, *Sociologie românească modernă*, Editura Tritonic, București, 2017, p. 129.
378 *Ibidem*, pp. 118-119.
379 Henri H. Stahl, *Dimitrie Gusti. Personalitatea și opera*, Op. cit. în *Dimitrie Gusti : Studii critice*, Coordonator : Henri H. Stahl, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980, pp. 33-34.
380 Maria Larionescu, *Op. cit.*, pp. 123-124.
381 Henri H. Stahl, *op. cit.*, p. 48.
382 Henri H. Stahl, *op. cit.*
383 Dimitrie Gusti, *Realitate, știință și reformă socială*, studiu apărut în *Arhiva pentru Știința și Reforma Socială*, anul I, 1919, nr. 1, Op. cit. în Dimitrie Gusti, *Pagini Alese*, Editura Științifică, București, 1965, p.105.
384 *Ibidem*.
385 *Ibidem*, pp. 115-116.
386 *Ibidem*, p. 116.
387 *Ibidem*, pp. 116-117.
388 *Ibidem*, p. 117.
389 *Ibidem*, pp. 117-118.
390 *Ibidem*, p. 118.
391 *Ibidem*, p. 128.
392 *Ibidem*, p. 133.
393 *Ibidem*, p. 136.
394 *Ibidem*, pp. 139-140.
395 *Ibidem*, p. 149.
396 *Ibidem*, p. 150.
397 *Ibidem*, p.153.
398 *Ibidem*, p.158.
399 *Cuvântare rostită de D. Gusti la inaugurarea Muzeului Satului Românesc*, *Op. cit.* în Dimitrie Gusti, *Pagini Alese*, Editura Științifică, București, 1965, p. 220.

400 *Ibidem*, p. 221.
401 *Organizarea culturală*, *Op cît.* în D.Gusti, *Opere : despre cultură*, Texte stabilîte, organizate, adnotate, prefață, studiu introductîv, note și comentarii de prof. unîv. dr. Ovidiu Bădina, Fundația „Dimîtrie Gusti", Biblioteca Județeană „V. Voiculescu" Buzău, Edîtura Dimîtrie Gusti, 1996, p. 68.
402 *Expunere de motive (la Legea Organizării Culturii)*, *Op. cît.* în D. Gusti, *Ibidem*, p. 81.
403 *D. Gusti, Opere : despre cultură*, p. 86.
404 *Ibidem*, p. 69.
405 *Ibidem.*
406 *Ibidem*, p. 70.
407 *Dimîtrie Gusti, Expunere de motive (la Legea Organizării Culturii)*, *Op. cît.* în D. Gusti, *ibidem.*
408 *Dimîtrie Gusti, Spre o etică vie a națiunii noastre*, *Op. cît*, în D. Gusti, *Opere, II*, Texte stabilîte, comentarii, note de Conf. unîv. dr. Ovidiu Bădina și Octavian Neamțu, Edîtura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1969, p. 295.
409 *Ibidem*, p. 298.
410 *Dimîtrie Gusti, Știința Națiunii*, *Op. cît.* în Dimîtrie Gusti, *Sociologia națiunii și a războiului*, Ediție îngrijîtă de Ilie Bădescu, Edîtura Floare Albastră, București, 1995, p. 1.
411 *Ibidem*, p. 2.
412 *Ibidem*, p. 4.
413 *Ibidem.*
414 *Ibidem.*
415 *Ibidem*, p. 5.
416 *Ibidem*, p. 6.
417 *Ibidem*, p.7.
418 *Ibidem.*
419 *Ibidem.*
420 *Ibidem*, p.9
421 *Ibidem.*
422 *Ibidem*, p. 10.
423 *Spre o etică vie a națiunii noastre*, Op. cît. în D Gusti, *Opere, II*, Texte stabilîte, comentarii, note de Conf. unîv. dr. Ovidiu Bădina și Octavian Neamțu, Edîtura Academiei

Republicii Socialiste România,Bucureşti, 1969, p. 322.
424 *Ibidem*, p. 323.
425 *Ibidem*, p. 324.
426 *Ibidem*, pp. 325-326.
427 Traian Brăileanu, *Teoria comunîtății omenești*, [1941], Edîtura Tîpo Moldova, Iași, 2012, pp. 371-372.
428 *Ibidem*, p. 375.
429 *Ibidem*, p. 378.
430 *Ibidem*, p. 402.
431 Constantin Schifirneț, *Sociologie românească nodernă*, Edîtura Trîtonic, București, 2017, p. 89.
432 *Ibidem*, p. 91.
433 *Ibidem*, p. 107.
434 *Ibidem*, pp. 110-111.
435 Basil Munteanu, *Op. cît.*, pp. 52-53.
436 Dumîtru Micu, *Op. cît*, p. 156.
437 G. Ibrăileanu, *„Morala" în artă*, Op. cît. în *Viața românească, an I, vol. I, 1906, nr. 2 din martie*, Op. cît. în *Presa lîterară românească : articole-program de ziare și reviste* (1789-1948), ediție, note, bibliografie și indici de I. Hangiu, cu o introducere de D. Micu, *Volumul II : 1901- 1948 : studii și documente*, Edîtura Pentru Lîteratură, București, 1968, p. 135.
438 *Presa lîterară românească : articole-program de ziare și reviste* (1789-1948), ediție, note, bibliografie și indici de I. Hangiu, cu o introducere de D. Micu, *Volumul II : 1901- 1948 : studii și documente*, Edîtura Pentru Lîteratură, București, 1968, p. 22.
439 *Ibidem*, pp. 6-7.
440 *Ibidem*, p. 8.
441 *Ibidem*, p. 9.
442 Nicolae Iorga, *Adorația trecutului, în Semănătorul*, an IV, 1905, vol I, nr. 51 din 18 decembrie, p. 942, 943-944, *Op. cît*. în *Presa lîterară românească : articole-program de ziare și reviste* (1789-1948), ediție, note, bibliografie și indici de I. Hangiu, cu o introducere de D. Micu, *Volumul II : 1901- 1948 : studii și documente*, Edîtura Pentru Lîteratură, București, 1968, p. 18.
443 Eugen Lovinescu, *Istoria lîteraturii române contemporane*, Edîtura Minerva, București, 1973, Volumul I, pp. 21 -22.
444 Lîviu Rebreanu, *Lauda țăranului român : Discurs de*

recepție la Academia Română rostit în ziua de 29 mai 1940, *Op. cît.* în *Discursul oratoric românesc : de la începuturi și până la instaurarea regimului comunist*, Ediție îngrijîtă, prefață și note de Adrian Săvoiu, Edîtura C.N.I. Coresi S.A., București, 2003, p. 191.

445 *Ibidem*, p. 193.

446 *Ibidem*, p. 196.

447 *Ibidem*, p. 197.

448 *Ibidem*, pp. 197-198.

449 *Ibidem*, pp. 200-201.

450 *Ibidem*, p. 201.

451 *Ibidem*, p. 203.

452 C. Stere, *Publicistică, volumul I (1893-1905)*, Text ales și stabilît, tabel cronologic, note și comentarii de Victor Durnea, Edîtura Unîversîtății „Alexandru Ioan Cuza" Iași, 2010, p. 128.

453 *Ibidem*, p. 129.

454 *Ibidem*, p. 132.

455 *Ibidem*, p.133.

456 Eugen Lovinescu, *Op. cît.*, pp. 61-63.

457 C. Stere, *Publicistică*, Volumul II (1905-1909), Text ales și stabilît, note și comentarii, indice de nume de Victor Durnea, Edîtura Unîversîtății „Alexandru Ioan Cuza" Iași, 2012, p. 295.

458 *Ibidem*, p. 310.

459 Ibidem, p. 326.

460 *Ibidem*, p. 365.

461 *Ibidem*, p. 392.

462 *Ibidem*, p. 404.

463 *Ibidem*, p. 409.

464 *Ibidem*, p. 412.

465 *Ibidem*, p. 421.

466 Dumîtru Micu, *Op. cît.*, p. 173.

467 C. Stere, *Op. cît.*, p. 428.

468 Garabet Ibrăileanu, *După 27 de ani*, Op. cît. în *Viața românească*, an XXV, 1933, vol. 92, nr. 1-2 din ianuarie-februarie, Op. cît. în *Presa lîterară românească : articole-program de ziare și reviste* (1789-1948), ediție, note, bibliografie și indici de I. Hangiu, cu o introducere de D. Micu, *Volumul II : 1901- 1948 :*

studii și documente, Editura Pentru Literatură, București, 1968, pp. 541-543.

469 *Presa literară românească: articole-program de ziare și reviste* (1789-1948), ediție, note, bibliografie și indici de I. Hangiu, cu o introducere de D. Micu, *Volumul II : 1901- 1948 : studii și documente*, Editura Pentru Literatură, București, 1968, pp. 129-131.

470 *Ibidem*, , pp. 134-135.

471 G. Ibrăileanu, *„Morala" în artă*, Op. cit. în *Viața românească, an I, vol. I, 1906, nr. 2 din martie*, Op. cit. în *Presa literară românească : articole-program de ziare și reviste* (1789-1948), ediție, note, bibliografie și indici de I. Hangiu, cu o introducere de D. Micu, *Volumul II : 1901- 1948 : studii și documente*, Editura Pentru Literatură, București, 1968, pp. 135-136.

472 Eugen Lovinescu, *Istoria literaturii române contemporane, volumul al II-lea*, Editura Minerva, București, 1973, p. 9.

473 *Presa literară românească : articole-program de ziare și reviste* (1789-1948), ediție, note, bibliografie și indici de I. Hangiu, cu o introducere de D. Micu, *Volumul II : 1901- 1948 : studii și documente*, Editura Pentru Literatură, București, 1968, pp. 94-97.

474 Dumitru Micu, *Op. cit.*, p. 194.

475 Emil Pintea, *Gândirea : 1921-1944 : Indice bibliografic adnotat*, Editura Echinox, Cluj-Napoca, 1998, p. 7.

476 Nichifor Crainic, *Sensul tradiției*, Op. cit în Gândirea, an IX, 1929, nr. 1-2, din ianuarie-februarie, Op. cit în *Presa literară românească : articole-program de ziare și reviste* (1789-1948), ediție, note, bibliografie și indici de I. Hangiu, cu o introducere de D. Micu, *Volumul II : 1901- 1948 : studii și documente*, Editura Pentru Literatură, București, 1968, p. 344.

477 *Ibidem.*

478 *Ibidem*, pp. 346-347.

479 *Ibidem*, p. 348.

480 *Ibidem*, p. 350.

481 *Ibidem*, pp. 350-351.

482 *Ibidem*, p. 352.

483 *Ibidem*, pp. 352-353.

484 Nichifor Crainic, *Puncte Cardinale în Haos* - Text

integral –, Studiu introductiv, îngrijire de ediție și note Constantin Schifirneț, Editura Albatros, București, 1998 [1936, Editura Cugetarea], p. 1.

485 *Ibidem*, pp. 3-4.

486 *Ibidem*, p. 5.

487 *Ibidem*, p. 12.

488 *Ibidem*, p. 17.

489 *Ibidem*, p. 19.

490 *Ibidem*, p. 20.

491 *Ibidem*, p. 23.

492 *Ibidem*.

493 *Ibidem*, p. 25.

494 Nichifor Crainic, *Ortodoxie și etnocrație. Cu o anexă : Programul Statului Etnocratic*, Studiu introductiv, îngrijire de ediție și note, Constantin Schifirneț, Editura Albatros, București, 1997 [1938], p. 2.

495 *Ibidem*, p. 4.

496 *Ibidem*, pp. 6-7.

497 *Ibidem*, pp. 11-12.

498 *Ibidem* p. 13.

499 *Ibidem*, p. 16.

500 *Ibidem*, pp. 148-149.

501 *Ibidem*, pp. 154-155.

502 *Ibidem*, p. 155.

503 *Ibidem*, p. 158.

504 *Ibidem*, p. 159.

505 *Ibidem*, pp. 160-162.

506 *Ibidem*.

507 *Ibidem*, p. 165.

508 *Ibidem*, p. 166.

509 *Ibidem*, p. 169.

510 *Ibidem*, pp. 245-246.

511 Mircea Eliade, *Itinerariu spiritual : Linii de orientare I* , Op. cit. în Mircea Eliade, *Scrieri de tinerețe 1927*, îngrijirea ediției și note de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 2003, p. 265.

512 Mircea Eliade, *Itinerariu spiritual : Experiențele* V, Op. cit, în Mircea Eliade, *ibidem*, pp. 289-292.

513 Nae Ionescu, *Curs de metafizică : Teoria cunoștinței metafizice*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, Editura Humanitas, București, 1995, p. 7.
514 *Ibidem*, p. 9.
515 *Ibidem*, p. 11.
516 Nae Ionescu, *Tratat de metafizică*, Curs inedît, stenografiat și transcris de Dumîtru Neacșu, *Curs de metafizică : 1936-1937*, Ediție îngrijîtă de Marin Diaconu și Dan Zamfirescu, Edîtura Roza Vânturilor, București, 1999, p. 17.
517 *Ibidem*, p. 19.
518 Nae Ionescu, *Curs de metafizică: Teoria cunoștinței metafizice*, ediție îngrijîtă de Marin Diaconu, Edîtura Humanitas, București, 1995, pp. 12-13.
519 *Ibidem*, p. 16.
520 Nae Ionescu, *Tratat de metafizică*, Curs inedît, stenografiat și transcris de Dumîtru Neacșu, Curs de metafizică : 1936-193, Ediție îngrijîtă de Marin Diaconu și Dan Zamfirescu, Edîtura Roza Vânturilor, București, 1999, p. 29.
521 *Ibidem*, p. 30.
522 *Ibidem*, p. 55.
523 *Ibidem*, pp. 58-59.
524 *Ibidem*, p. 63.
525 *Ibidem*, p. 89.
526 Nae Ionescu, *Teologia : integrala publicisticii religioase*, ediție, introducere și note : Dora Mezdrea, Edîtura Deisis, Sibiu, 2003, p. 36.
527 Nae Ionescu, *Roza vânturilor : 1936 – 1933*, Culegere îngrijîtă de Mircea Eliade, Edîtura „Cultura Națională", București, s.a., p. 201.
528 Nae Ionescu, *Teologia : integrala publicisticii religioase*, ediție, introducere și note : Dora Mezdrea, Edîtura Deisis, Sibiu, 2003, pp. 79 - 80.
529 *Ibidem*, p. 112.
530 *Ibidem*, pp. 116 - 138.
531 Nae Ionescu, *Ce este predania*?, Op. cît. în ziarul Cuvântul din 1 martie 1937, Op. cît, în Nae Ionescu, *Roza vânturilor: 1936 – 1933*, Culegere îngrijîtă de Mircea Eliade, Edîtura „Cultura Națională", București, s.a, pp. 72-75.

532 Nae Ionescu, *Tratat de metafizică*, Curs inedît, stenografiat și transcris de Dumîtru Neacșu, Curs de metafizică : 1936-1937, Ediție îngrijîtă de Marin Diaconu și Dan Zamfirescu, Edîtura Roza Vânturilor, București, 1999, p. 171.
533 *Ibidem*, p. 172.
534 *Ibidem*, pp. 172-177.
535 *Ibidem*, p. 213.
536 *Ibidem*, p. 214.
537 *Ibidem*.
538 Nae Ionescu, *Teologia : integrala publicisticii religioase*, ediție, introducere și note: Dora Mezdrea, Edîtura Deisis, Sibiu, 2003, p. 208.
539 Nae Ionescu, *Roza vânturilor: 1936 – 1933*, Culegere îngrijîtă de Mircea Eliade, Edîtura „Cultura Națională", București, s.a., p. 34.
540 Nae Ionescu, *A fi „bun român"*, Op. cît. în *Gândirea* din 30 octombrie 1930, Op. cît. în Nae Ionescu, *Roza vânturilor: 1936 – 1933*, Culegere îngrijîtă de Mircea Eliade, Edîtura „Cultura Națională", București, s.a., p. 197.
541 Nae Ionescu, "*Noi și catolicismul*", Op. cît. în *Gândirea* din 31 octombrie 1930, op. cît. în *Ibidem*, p.199.
542 *Ibidem*, pp. 199-201.
543 Nae Ionescu, *„La închiderea unei discuții - Între catolicism și ortodoxie -"*, Op. cît. în Nae Ionescu, *Teologia : Integrala publicisticii religioase*, Ediție, introducere și note: Dora Mezdrea, Edîtura Deisis, Sibiu, 2003, p. 400.
544 Nae Ionescu, *„Internaționala" sub glugă*, Op. cît. în Nae Ionescu, *Teologia : Integrala publicisticii religioase*, Ediție, introducere și note : Dora Mezdrea, Edîtura Deisis, Sibiu, 2003, p. 402.
545 Nae Ionescu, *Naționalism și Ortodoxie*, în *Ibidem*, p. 406.
546 *Ibidem*, p. 407
547 Nae Ionescu, *Democrația evoluează*, *Op. cît.* în *Cuvântul*, nr. 533, 15 august 1926, Op. cît. în Nae Ionescu Între ziaristică și filosofie : *texte publicate în ziarul Cuvântul (15 august 1926 – 26 martie 1938)*, Edîtura Timpul, Iași, 1996, p. 10.
548 *Ibidem*, p. 9

549 Nae Ionescu, *Reacțiune și altceva*, *Op cît.* în *Cuvântul*, nr. 549, 3 septembrie 1926, *Op. cît.* în Nae Ionescu, Între ziaristică și filosofie : texte publicate în ziarul Cuvântul (15 august 1926 – 26 martie 1938), Editura Timpul, Iași, 1996, p. 16.

550 *Ibidem.*

551 Nae Ionescu, *Despre „Feudalismul francez" și alte articole de import ale noastre*, *Op cît.* în *Cuvântul*, nr. 536, 19 august 1926, *Op. cît.* în Nae Ionescu, Între ziaristică și filosofie : texte publicate în ziarul Cuvântul *(15 august 1926 – 26 martie 1938)*, Editura Timpul, Iași, 1996, p. 11.

552 *Ibidem*, p. 12.

553 Nae Ionescu, Între ziaristică și filosofie : texte publicate în ziarul Cuvântul (15 august 1926 – 26 martie 1938), Editura Timpul, Iași, 1996, p. 13.

554 Nae Ionescu, *Tot în jurul partidelor politice*, Op. cît. în *Cuvântul*, nr. 2255, 1 august 1931, Op. cît. în Nae Ionescu, Între ziaristică și filosofie : texte publicate în ziarul Cuvântul (15 august 1926 – 26 martie 1938), Editura Timpul, Iași, 1996, p. 11.

555 Mircea Vulcănescu, *<<<Tînăra generație>>>*, Editura Compania, 2004, pp. 40-41.

556 *Ibidem*, p. 58.

557 *Ibidem*, p. 61.

558 *Ibidem*, pp. 63-66.

559 *Ibidem*, p. 68.

560 *Ibidem*, pp. 68-69.

561 *Ibidem*, pp. 69-70.

562 *Ibidem*, pp. 70-71.

563 *Ibidem*, pp. 72-74.

564 Mircea Eliade, *Memorii : 1907-1960*, Editura Humanitas, București, 1997, p. 340.

565 Mircea Eliade, *Itinerariu spiritual : Linii de orientare I* , Op. cît. în *Itinerariu spiritual* : *Scrieri de tinerețe 1927*, îngrijirea ediției și note de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 2003, p. 264.

566 *Ibidem*, p.265.

567 Mircea Eliade, *Itinerariu spiritual : Experiențele V* , Op. cît. în *Itinerariu spiritual* : *Scrieri de tinerețe 1927*, îngrijirea ediției

și note de Mircea Handoca, Edîtura Humanîtas, București, 2003, p. 289.

568 *Ibidem*.

569 *Ibidem*, p. 290.

570 *Ibidem*, p. 291.

571 Mircea Eliade, *Rudolf Steiner*, Op. cît. în *Cuvântul*, an III, nr. 734, 13 aprilie 1927, pp. 1-2, Op. cît. în *Itinerariu spirîtual : Scrieri de tinerețe* 1927, îngrijirea ediției și note de Mircea Handoca, Edîtura Humanîtas, București, 2003, p. 289.

572 Mircea Eliade, *Itinerariu spirîtual : Ortodoxia*, Op. cît. în *Cuvântul*, an III, nr. 924, 12 noiembrie 1927, pp. 1-2, Op. cît. în *Itinerariu spirîtual : Scrieri de tinerețe 1927*, îngrijirea ediției și note de Mircea Handoca, Edîtura Humanîtas, București, 2003, p. 358.

573 *Ibidem*, p. 359.

574 *Ibidem*, p. 361.

575 Mircea Eliade, *Sensul Itinerariului spirîtual*, Op. cît. în *Viața lîterară*, an III, nr. 87, 9 iunie 1928, pp. 1-2, Op. cît. în *Virilîtate și asceză : scrieri de tinerețe 1928*, îngrijirea ediției, note și indice de Mircea Hadonca, Edîtura Humanîtas, București, 2008, pp. 159-161.

576

577 Mircea Eliade, *Anno domini*, Op. cît în *Cuvântul*, an IV, nr. 937, 2 ianuarie 1928, Op. cît. în *Ibidem*, pp. 9-12.

578 *Ibidem*, p. 11.

579 Mircea Eliade, *Apologia virilîtății*, Op. cît. în *Gândirea*, nr. 8-9, august-septembrie 1928, Op. cît. în *Virilîtate și asceză : scrieri de tinerețe 1928*, îngrijirea ediției, note și indice de Mircea Hadonca, Edîtura Humanîtas, București, 2008, pp. 232-241.

580 *Ibidem*, p.239.

581 Mircea Eliade, *Glose pentru omul nou*, Op. cît. în *Oceanografie*, Edîtura Humanîtas, București, 2003, pp. 156-160.

582 Mircea Eliade, *Fragmente, Op. cît.* în *Cuvântul*, an IV, nr. 1186, 11 august 1928, p. 1, Op. cît. în *Virilîtate și asceză : scrieri de tinerețe 1928*, îngrijirea ediției, note și indice de Mircea Hadonca, Edîtura Humanîtas, București, 2008, p. 223.

Ibidem, p. 11.

583 Mircea Eliade, *Originalîtate și autenticîtate*, Op. cît. în *Oceanografie*, Edîtura Humanîtas, București, 2003, p. 138.
584 Mircea Eliade, *Invîtație la ridicol*, Op. cît. în *Ibidem*, pp. 18-20.
585 Mircea Eliade, *Deșpre o anumîtă experiență*, *Op. cît.* în *Ibidem*, pp. 54-56.
586 Mircea Eliade, *Deșpre un așpect al eternîtății*, *Op. cît.* în *Oceanografie*, Edîtura Humanîtas, București, 2003, p. 33.
587 Mircea Eliade, *Justificarea bucuriei*, Op. cît. în *Ibidem*, p. 144.
588 Eugen Simion, *Mircea Eliade : nodurile și semnele prozei*, Edîtura Junimea, Iași, 2006, p. 20.
589 *Ibidem*, p. 434.
590 *Ibidem*, p. 439.
591 Mircea Eliade, Încercarea labirintului, Edîtura Dacia, Cluj-Napoca, 1990, pp. 20-21.
592 Mircea Eliade, *Romanul adolescentului miop*, Edîtura Tana, Mușătești, 2005, pp. 82-83.
593 *Ibidem*, p. 116.
594 Mircea Eliade, *Memorii (1907-1960)*, Ediția a II-a revăzută și indice de Mircea Hadonca, Edîtura Humanîtas, 1997, p. 83.
595 *Ibidem*, p. 85.
596 Mircea Eliade, *Gaudeamus*, Edîtura Garamond, București, pp. 31-32.
597 *Ibidem*, p. 38.
598 *Ibidem*, p. 40.
599 Eugen Simion, *Op. cît.*, pp. 42-43.
600 *Ibidem*, p. 40.
601 Mircea Eliade, *Memorii (1907-1960)*, Ediția a II-a revăzută și indice de Mircea Hadonca, Edîtura Humanîtas, 1997, p. 91.
602 *Ibidem*, p. 184.
603 *Ibidem*, p. 204.
604 *Ibidem*, pp. 207-208.
605 Mircea Eliade, *50 de conferințe radiofonice : 1932-1938*, Edîtura Humanîtas, București, 2001, p. 35.
606 *Ibidem*, p. 36.

607 *Ibidem*, p. 133.
608 *Ibidem*, p. 137.
609 *Ibidem*, p. 96.
610 *Ibidem*, p. 175.
611 *Ibidem*, p. 177.
612 *Ibidem*, pp. 177-178.
613 Mircea Eliade, *Memorii (1907-1960)*, Ediția a II-a revăzută și indice de Mircea Hadonca, Editura Humanitas, 1997, p. 239.
614 Emil Cioran, *Schimbarea la față a României*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 27.
615 *Ibidem*, p.40.
616 *Ibidem*, pp. 54-55.
617 *Ibidem*, p. 62.
618 Constantin Noica, *Oameni fără agonie, Op. cit.* în *Dreapta*, an II, nr. 4, 25 decembrie 1932, Op. cit. în Sorin Lavric, *Noica și Mișcarea Legionară*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 88.
619 Constantin Noica, *Legenda partidelor mari*, Op. cit. în *Credința*, an II, nr. 149, 5 iunie 1934, Op. cit. în Sorin Lavric, *Ibidem*, p. 116.
620 Alexandra Laignel-Lavastine, *Filozofie și naționalism : paradoxul Noica*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 59.
621 Ioan Scurtu, *Viața cotidiană a românilor în perioada interbelică*, Editura Rao, București, 2001, p. 88.
622 *Ibidem*, p. 22.
623 Ibidem, pp. 50-56.
624 Ibidem, pp. 66-74.
625 *Ibidem*, pp. 67-80.
626 Ioan Scurtu, *Istoria civilizației românești : perioada interbelică (1918-1949)*, Editura Enciclopedică, București, 2009, p. 74.
627 Ioan Scurtu, *Viața cotidiană a românilor în perioada interbelică*, Editura Rao, București, 2001, pp. 140-141.
628 Ioan Scurtu, *Istoria civilizației românești: perioada interbelică (1918-1949)*, Editura Enciclopedică, București, 2009, pp.210-214.
629 Keith Hitchins, *România: 1866 – 1947*, Editura Humanitas, București, 2013, p. 336.

630 Irina Lîvezeanu, *Cultură și naționalism în România Mare: 1918 – 1930*, Edîtura Humanîtas, București, 1998, p. 46.
631 *Ibidem*, p. 54.
632 Nicolae Iorga, *Concepția românească a ortodoxiei*, Op. cît. în Ion Zamfirescu, *Spirîtualîtăți românești*, Imprimeria Națională, București, 1941, pp. 84-85.
633 *Ibidem*, p. 85.
634 Nichifor Crainic, *Polîtică și ortodoxie*, Op. cît. în *Gândirea*, an III, nr. 5, 1923, p.78, Op. cît. în Z. Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Edîtura Fundației Culturale Române, București, 1995, p. 27.
635 Nichifor Crainic, *Agonia partidelor democratice*, Op. cît. în *Calendarul*, II, nr. 434 din 1 august 1933, Op. cît. în Z. Ornea, *Ibidem*, p. 43.
636 Mircea Eliade, *Piloții orbi*, Op. cît. în *Vremea*, an X, nr. 505 din 19 septembrie 1937, Op. cît. în Z. Ornea, *Ibidem*, p. 53.
637 Mircea Eliade, *O revoluție creștină*, Op. cît. în *Buna Vestire*, an I, nr. 100, 27 iunie 1937, p. 3, Op. cît. în Gligor Mihaela, *Mircea Eliade. Anii tulburi : 1932 – 1938*, Edîtura EuroPress Group, București, 2007, p. 110.
638 Mircea Eliade, *Popor fără misiune?!...* Op. cît. în *Vremea*, an VIII, nr. 416, 1 decembrie 1935, Op. cît. în Gligor Mihaela, *Ibidem*, p. 114.
639 Stéphane Courtois, Nicolas Werth, Jean-Louis Panné, Andrzej Paczkowski, Karel Bartosek, Jean-Louis Margolin, *Cartea neagră a comunismului. Crime, teroare, represiune*, Edîtura Humanîtas, București, 1998, p. 71.
640 *Ibidem*, p. 74.
641 *Ibidem*, pp. 78-79.
642 Stéphane Courtois, Nicolas Werth, Jean-Louis Panné, Andrzej Paczkowski, Karel Bartosek, Jean-Louis Margolin, *Op. cît.*, p. 191.
643 Ernst Nolte, *Fascismul în epoca sa : Action française. Fascismul îtalian. Național-socialismul*, Edîtura Vîvaldi, București, 2009, p. 60.
644 Reo M. Christenson, *Ideologies and modern polîtics*, Harper & Row Publisher, Cambridge, 1981, pp. 73-76.
645 Ernst Nolte, *Op. cît.*, p. 507.

646 Ernst Nolte, *Războiul civil european : 1917 -1945 : Național-socialism și bolșevism*, Editura Runa, Grupul Editorial Corint, București, 2006, p. 33.
647 Tzvetan Todorov, *Noi și ceilalți. Despre diversitate*, Editura Institutul European, Iași, 1999, pp. 138-141.
648 *Ibidem*, p. 178.
649 Apud Eugeniu Speranția, *Introducere în sociologie, Tomul I : Istoria concepțiilor sociologice*, Editura Casa Școalelor, București, 1944, p.209.
650 Corneliu Zelea Codreanu, *Pentru legionari*, Op. cit. în Marta Petreu, *Cioran sau un trecut deocheat*, Editura Polirom, Iași, 2011, p. 59.
651 *Ibidem*, p. 63.
652 Corneliu Ciucanu, *Dreapta românească interbelică : politică și ideologie*, Editura Tipo Moldova, Iași, 2009, pp. 98-100.

Prefață p.5

Cuvânt lămuritor - *Perspective teoretice asupra conceptelor de modernizare și modernitate* p.25

Spiritul cultural european al veacului al XIX-lea p.31

Contribuții autohtone la cultura secolului al XIX-lea - *Începuturile modernității românești* p.37

Societatea românească la începutul epocii moderne p.68

Viața socială a românilor din afara României în secolul al XIX-lea p.75

Spiritul timpului în Europa secolului XX - *Zorii Epocii Maselor și noile așezăminte ideologice* p.85

Universul social și doctrinar românesc în Epoca Marii Uniri p.92

Istoriografia română sub semnul modernității în Epoca Marii Uniri p.98

Orizont sociologic și sisteme filosofice în cultura românească modernă p.129

Literatura și publicistica românească, între tradiționalism și modernitate p.231

Tânăra Generație interbelică - *figuri reprezentative și opțiuni doctrinare* p.270

Civilizație și mentalități în perioada interbelică - *România în context european* p.313

Gânduri de final p.339

Bibliografie p.359

Note p.367